معنى لا إله إلا الله

للإمام العمدة الفاضل بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي
ت ٧٩٤ هـ

دراسة وتحقيق وتعليق
علي محيي الدين علي القره داغي

دار الاعتصام

مَعنَى

لا إله إلا الله

للإمام العمدة الفاضل بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

دراسة وتحقيق وتعليق
علي محيي الدين علي القره داغي

دار الاعتصام

طُبِع بالتعاون مع
دار البشائر الإسلامية
بيروت - لبنان

دار الإعتصام

٨ شارع حسين حجازى - ت ٣٥٤٦٠٣١٠/٣٥٥١٧٤٨ ص.ب ٤٧٠ القاهرة

للطبع والنشر والتوزيع

مقدمة الطبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة محمد عبده ورسوله، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فلم تمض فترة كثيرة على ظهور هذه الرسالة القيمة للإمام بدر الدين الزركشي رحمه الله حتى طبعت أكثر من مرة، وترجمت إلى عدة لغات.

ولقد حمدت الله تعالى على ذلك كثيراً، لا لأن هذه الرسالة بتحقيقي قد نفدت نسخها وانتشرت، بل لما ينطوي ذلك من دلائل على تلهف القراء الكرام والباحثين الفضلاء الذين يقدرون العلم حق قدره، وعلى تعطشهم لتراثنا الإسلامي الخالد. ذلك التراث الذي يمثل وجودنا، ويجسّد ذاتيتنا، ويعمق حضارتنا الأصيلة، ويشهد على كفايتنا الذاتية في ميادين الفكر والعقيدة، ويبرهن على عالمية هذا الفكر وشموليته وصلاحيته لإسعاد البشرية أجمع.

حقاً إن الفكر الإسلامي بمنبعه العذب وروافده المتصلة بالسماء كان غيثاً مغيثاً وجد أرضاً خصبة من خلال السلف الصالح فوعوه، ونما فيهم وترعرع حتى استوى على سوقه، فأثبت قدرته على البقاء والإصلاح، وشعر العالم بعظمته ووسطيته، ووضوح رؤيته في المبدأ والمنتهى، والحاضر والغائب، فلا غموض فيه ولا تعقيد، فلا التثليث والإشراك، ولا الإلحاد والعناد، بل وحدانية للخالق والرب، وحدانية في الألوهية والربوبية (لا إله إلا الله) فانعكست آثار هذا التوحيد على التفكير والعمل والشعور. وهي توحيد حرّك الإنسان من ذل عبودية العباد إلى

واحات الأنور الإلهية، والسعادة الأبدية، والعزة الإيمانية، وإيمان بأن الكون كله مسخر له فيجب أن يعمره على ضوء منهج خالقه لتسعد البشرية جمعاء. وعقيدة تجعلك لا تطغى على أخيك الإنسان ولا تتكبر عليه ولا تستعلي. ونظام أزال الفوارق الطبقية، وأذابَ العنصرية والعرقية والقومية في بوتقة: ﴿وأنَّ هَذه أُمَّتُكُم أُمَّةً وَاحِدَةً وأنَا رَبُّكُمْ فاعبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء: ٩٢).

ومن هنا استطاعت العقيدة الإسلامية على ضوء هذا الفكر الصافي أن تصمد وتبقى، بل تزداد قوة وصلابة، وتكشف عن حقائقها اللامعة التي تبهر أعين الأعداء، وتجعل المنصفين ـ مهما اختلفت انتماءاتهم ـ أن يشهدوا بعظمة هذا الدين وحضارته الصالحة للبشرية جمعاء، وأن الحضارات المادية تتجه نحو الدمار والهلاك. وهذا ما نراه اليوم من تصدع صرح الفكر الشيوعي من خلال الثورة العارمة التي يقوم بها العمال البولنديون ضد هذا الفكر الذي يدَّعي بأنه جاء لإسعادهم، لكنه زاد شقاءهم. ومن إفلاس الفكر الرأسمالي في أنه يسعد العالم، فزاده طبقية وفساداً. كما أن أصحاب الفكرين جميعاً فقدوا حظهم من السعادة الروحية وسادهم القلق والخوف والتفكر في كيفية تحطيم العالم، وإبادة من في الأرض جميعاً، بل التفكر في حرب الكواكب، فكثرت الانتحارات بشكل يدعو المصلحين إلى التفكر في أسبابها.

﴿سَنُريهم آياتِنا في الآفاقِ وفي أَنْفُسِهم حتى يَتَبَيَّنَ لهم أنَّهُ الحقُّ أو لم يَكْفِ بربِّك أنَّه على كلِّ شيءٍ شهيدٌ﴾ (سورة فصلت: ٥٢).

هذا وقد قامت دار البشائر الإسلامية بهذه الطبعة الثالثة التي تمتاز بالتنقيح والتنسيق الممتاز، فجزى الله القائمين عليها خير الجزاء وجعل أعمالنا وأعمالهم خالصة لوجهه الكريم، وتقبلها منّا جميعاً بقبول حسن.

القاهرة ٦ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ
٢٧ كانون الثاني ١٩٨٥ م

علي محيي الدين علي القره داغي

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فأحمدك اللهمّ حمداً كثيراً على نعمائك التي لا تعدُّ ولا تحصى، وأُصلّي وأُسلم على أشرف خلقك عبدك ورسولك محمد بن عبد الله الذي أرسلته رحمة للعالمين، وبعثته بالحنيفية السمحة، والمحجة البيضاء ليلها كنهارها، وعلى آله وأصحابه الذين دافعوا عن العقيدة الحقّة بكل ما أُوتوا، وضحّوا في سبيلها بالأنفس والأموال، وعلى من اتبعهم من الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه فنشروا التوحيد، وما بدّلوا تبديلاً.

أما بعد، فإن مَنْ يبحث عن تراثنا الإسلامي الخالد، وآثار سلفنا الصالح ليقف مبهوراً أمام ما قدّموه لدينهم، وما بذلوا في سبيله من جهد وطاقة، وما تركوا لنا من كنوز رائعة لم تَحْظَ أمة أخرى بمثلها.

وبين ثنايا هذه الكنوز العظيمة الفريدة عثرت على مخطوطة تتعلق بإعراب ومعاني «لا إله إلّا الله»[1]. فلما اطّلعت عليها جذبتني إليها إشاراتها اللطيفة،

---

(١) وقد اعتنى علماؤنا الكرام بشرح كلمة التوحيد وكلمتي الشهادة، فألّفوا فيها كثيراً، والذي عثرت عليه أنا خلال بحث قليل هو:

١ ـ «أنوار السعادة في شرح كلمتي الشهادة» للإمام محمد بن سليمان بن سعد الكافيجي، المتوفى سنة ٨٧٩ هـ وشرحها محمد بن عبد الرحمن العبسي. وهو مخطوط اطّلعت عليه فوجدته ناقصاً في الآخر.

٢ ـ «رسالة في كلمتي الشهادة» للعلّامة مولانا الجامي، في مكتبة الإسكندرية برقم (٢١٤٤ د) المجاميع. =

وشدّتني إليها كثيراً دقائقها الرائعة، فلما انتهيت من قراءتها وجدتها مؤلفاً قيّماً رائعاً يستحق العناية والرعاية، ويستوجب التحقيق والنشر ليعمّ نفعها وتظهر فوائدها.

وقد ترددت في الإقدام على ذلك بسبب انشغالي بإعداد رسالة الدكتوراة في الفقه المقارن، غير أن إعجابي بهذه المخطوطة قد دفعني إلى الإسراع بنشرها، ولا سيما أنها تتعلق بكلمة التوحيد، وبالركن الأول من أركان الإسلام. وهأنذا أُقدمها اليوم للمسلمين جميعاً لعلّهم ينتفعون بها كما أرجو أنني قد انتفعت بها.

ولقد قَدَّمْتُ القسمَ التحقيقيَّ بقسم دراسي تضمن ثلاثة فصول وهي: الفصل الأول: في التعريف بهذه الرسالة، والفصل الثاني: في التعريف بمؤلف هذه الرسالة وعصره، والفصل الثالث: أضواء على كلمة التوحيد.

وقد اتّبعت في القسم التحقيقي القواعد المتبعة لدى المحققين وذلك بالاعتماد على النسخة[1] التي كتبت على نسخة المؤلف وروجعت عليها والتي

= ٣ ـ ورسالة في معنى وإعراب «لا إلّه إلّا الله» للعلّامة البركوي وهي ناقصة أيضاً.

٤ ـ رسالة في إعراب «لا إلّه إلّا الله» المسماة «بالمرقاة» للعلّامة شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الحنفي المعروف بابن الصائغ، وهي في مكتبة الإسكندرية برقم (٣١٨٢ جـ) المجاميع.

٥ ـ «رسالة في الكلام على الشهادة» للإمام السمرقندي صاحب «الصحائف»، وهي في مكتبة الإسكندرية برقم (٣١٨٢ جـ) المجاميع.

٦ ـ «رسالة في حق كلمة التوحيد» لأبي سعيد محمد الخادمي كان موجوداً سنة ١١٦٨ هـ، وهي في دار الكتب برقم (٢١٦٠٦ ب).

٧ ـ «رسالة في كلمة التوحيد» لمحمد بن شافعي ت ١٢٣٦ هـ، وهي في دار الكتب برقم (٢١٢١١ ب).

ولم يطبع من هذه الرسائل شيء حتى الآن ـ حسب اطّلاعي ـ وأهمها هذه الرسالة للزركشي

(١) هذا لوجود نسخة كتبت على نسخة المؤلف، وإلا فالمتبع هو الاعتماد على جميع النسخ وذلك باختيار الأحسن والأفضل من أي نسخة كانت، ومع ذلك فإنني اعتمدت أيضاً على نسخة «س».

راجع لتفصيل ذلك: مقدمة كتاب «الغاية القصوى» بتحقيقنا، ط، دار الإصلاح.

سميتها بالأصل ثم قارنتها بنسخة «س» وأثبتُّ كل الفروق بالهامش. ثم بعد المقارنة والتثبّت من النص قمت بترقيم آياتها، وتخريج أحاديثها، وأشعارها، وإحالة النصوص إلى قائليها، والترجمة للأعلام الواردة في النص، وشرح الكلمات الصعبة والمصطلحات الغامضة، وتوضيح كل ما يحتاج إلى توضيح كما ستراه إن شاء الله تعالى. ثم عمل الفهارس العلمية لآياتها وأحاديثها وأشعارها وأعلامها، وموضوعاتها بالتفصيل، وللمصادر والمراجع.

والله أسأل أن يكتب لنا دائماً التوفيق، ويدفع عنّا كل عائق للعلم وهو مولانا فنِعمَ المولى ونِعمَ النصير.

القاهرة ١٧ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ.
١٤ آذار ١٩٨٢ م

علي محيي الدين علي القره داغي

* * *

القِسم الدراسي

وَفيه ثلاثة فصُول:

الفصل الأول : التعريف بهذه الرسالة.

الفصل الثاني : مؤلّف هذه الرسالة وعصره.

الفصل الثالث : أضواء على كلمة التوحيد.

الفصل الأول

التعريف بهذه الرسالة

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول
مضمون الرسالة

تبحث هذه الرسالة القيّمة عن كل ما يدور حول كلمة التوحيد: «لا إلّه إلّا الله» إعراباً وفهماً وإشارة ومعنى. فهي تدور في فلكها، وتتعلق بمعانيها، وتكشف أسرارها وخفاياها ودقائقها، وتحمل في طياتها إشارات لطيفة حولها، وبين ثناياها أفكاراً مبتكرة، ونفحات طيبة أفاض بها الإمام الجليل المتبحر في أكثر العلوم بدر الدين الزركشي إفاضة نورانية في ليلة واحدة. أقلقه فيها رائد الفكر، وتشعبات النظر، لم يكن له فيها سمير غير القلم والسراج، ولا أنيس غير الفكر الوهّاج، الذي اشتد بحره بالأمواج، لكن استقرت به إلى ركن شديد من العلم وقوة البصيرة، فبقي يعيش مع «لا إلّه إلّا الله» في هذه الليلة المباركة، التي سار فيها من عالم الأنظار إلى عالم الحقيقة والاستبصار، فلم يكن الصبح قد تنفس وأشرق حتى أعلن بالابتهاج والبُشرى بظهور أشرف نِتاج، وهو هذه الرسالة القيّمة التي تحلق بها في أجواء العلوم الإسلامية. فجالَ في جناتها جولات واسعة، وتعايش معها حتى انصهر فكره في بوتقة معاني كلمة التوحيد، فاقتطف ما يحلو له من كل حديقة وردة، واختار من كل شجرة ثمرة، ثم نسّقها تنسيقاً بديعاً، فأينعت ثماراً شهية تلتذ بها النفوس ولا تمل منها القلوب.

والحقّ إنها رسالة قيّمة من حيث الشكل والمضمون، وعزيزة من حيث التوسّع

في العلوم والدقة والأسلوب. رتبها الإمام الزركشي على تسعة وعشرين فصلاً كلها يتعلق بـ «لا إلّه إلاّ الله» من جميع جوانبها، فقد تناول فيها كل ما يتعلق بها من قضايا نحوية ولغوية وبلاغية وأُصولية وكلامية ومنطقية وغيرها من إشارات ولطائف.

فذكر إعراب «لا إلّه إلاّ الله»، فمعنى «لا» وإعرابها، والأحكام التي تتعلق باسمها ـ وهو «إلّه» ـ وسبب بنائه. ثم بيَّن أن «لا» النافية للجنس تخالف «إنّ» و«لا» التي تعمل عمل ليس من عدّة وجوه، وقد استشهد في كل ذلك بأقوال كبار النحاة وأشعار العرب. ثم تدرج إلى آراء العلماء حول تقدير خبر «لا» هل هو مقدّر أم مستغنى عنه؟، فانتهى إلى أن الأحسن التقدير، ثم عرَّج إلى الكلام حول «إلاّ» هل هي للاستثناء أم بمعنى غير، ثم بعد الاستشهاد بأشعار العرب رجّح كونها هنا للاستثناء.

وبعد ذلك يحلّق بنا الزركشي في معاني سامية، فيبين سبب تقديم النفي على الإثبات في كلمة «لا إلّه إلاّ الله» بأنه لتفريغ القلب من الأغيار، وليستعدّ استعداداً تامّاً للامتلاء بنور الله تعالى وتوحيده. ثم زادنا علماً ودقة فبيَّن السبب في كون حروف «لا إلّه إلاّ الله» كلها جوفية، وذلك للإشارة إلى أن الإتيان بها لا بدّ وأن يكون من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين. كما بيّن السبب في أن حروفها كلها ليس فيها حرف معجم ـ أي ذو نقطة ـ للإشارة إلى التجرّد عن كل معبود. ثم بيّن أن صيغتها الجامعة بين النفي والإثبات للدلالة على حصر الإلّهية لله تعالى وقد أبدع في المناقشة والردّ وظهرت فيهما قوة دليله وحجته، وقدرته البالغة في الرد والنقاش. فقد ردّ المخالفين بأدلة قوية ثم قال: (فدعوى حاجة كلمة التوحيد إلى شيء زائد تشغيب على الشرع بالمصطلحات الجدلية). فظهرت منه عقيدته الصحيحة وهي عقيدة سلفنا الصالح المبنية على البعد عن المصطلحات الجدلية والفلسفة العقيمة.

ثم عاد الزركشي فبيّن الفرق بين «ما من إلّه إلاّ الله» وبين «لا إلّه إلاّ الله»، بأن الأخيرة أقوى دلالة وأقعد نفياً واستغراقاً ولهذا اختيرت. كما بيّن أن استغراق المفرد مثل: «لا إلّه» أكثر تناولاً لأفراد المسمى من استغراق الجمع، وبرهن على ذلك بالآيات الكريمة وأقوال الأئمة المعتبرين.

ثم صعد نحو لفظ «إلّه» بأنه نكرة في سياق النفي فتعمّ بلا شك، وهنا أتى بأمر دقيق جداً وهو أن قولهم: النكرة في سياق النفي تعمّ ليس على إطلاقه، بل استُثْنِي منها صورتان، فبيّنهما وذكر سبب استثنائهما، كما ردّ على الحنفية ردّاً بديعاً في قولهم: إن النكرة في سياق النفي تعمّ بدلالة الالتزام. كما ردّ ردّاً بليغاً على جماعة من الأصوليين في قولهم: إن النكرة في سياق الإثبات لا تعم. ثم برهن بالدلائل على أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

وبعد ذلك تطرق إلى أن اسم «الله» تعالى علم لذات الواجب الوجود، وأنه بمثابة العَلَم. وأنه هل هو مشتق من شيء، أم منقول أم مرتجل؟ وأن الألف واللام أهُما أصليتان، أم زائدتان لازمتان؟ ثم أفاض في ذكر خواص اسم الله تعالى، وبعد ذلك دخل في الخلاف المشهور بين أهل السنّة والجماعة، وبين المعتزلة حول الاسم والمسمى ورجّح الفرق بينهما. ثم ذكر أنواع أسماء الله تعالى الثلاثة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، ثم ذكر رأي القاضي أبي بكر الباقلاني وغيره في أن أسماء الله تعالى توقيفية لا تؤخذ بالقياس. ثم عاد إلى القضايا اللغوية فذكر الفرق بين «لا» و«لن» ثم ذكر رأي بعض أهل البيان في الفرق بينهما.

وهكذا الإمام الزركشي يحلّق بنا في عالم كلمة التوحيد ويسبح بنا في جولات فكرية عميقة، ويذكر لنا كل ما يتعلق بها من مختلف العلوم والفنون. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على ما كان الإمام الزركشي يتمتع به من الرسوخ في مختلف العلوم والفنون، والقَدَم الثابت في التحليل والنقاش والرد، وهذا ليس غريباً على علمائنا السابقين فكلّ واحد منهم موسوعة في أكثر العلوم. فكان في كل فن كأنه قد تخصص فيه وقضى في خدمته كل عمره، وكذلك تراه في علوم وفنون أخرى. فقد ألّف الإمام الزركشي في الأصول كتابه «البحر المحيط»، فمن نظر إليه يقول: إنه صرف عمره في الأصول فقط، ومع ذلك فكتبه في علوم القرآن وفي الفقه والقواعد والحديث والبلاغة وغيرها دليل ناصع وبرهان قاطع على طول باعه في هذه العلوم، ووصوله إلى مرتبة عليا فيها.

فقد عاش علماؤنا الكرام لله تعالى فبارك الله تعالى في أوقاتهم فقضوها في

خدمة الإسلام وعلومه، فجزاهم الله تعالى عن الإسلام وأهله خيراً، وجعلنا من متّبعي آثارهم ومحيي علومهم إنه على ما يشاء قدير.

* * *

المبحث الثاني
نسخ الرسالة

عثرت على نسختين قيمتين من مخطوطات هذه الرسالة:

أولاهما: النسخة الخطية القيمة التي عثرت عليها في مكتبة أحد إخواننا الأعزاء الشيخ نجم الدين، فأعارنيها جزاه الله خيراً مع تشجيع كثير على تحقيقها. وهي نسخة خزانية كانت في خزانة الكتب الخاصة بعائلة أبي الأنوار السادات الوفائية، وقد ختم أولها وآخرها بختم العائلة كتب فيه: (هذا الكتاب موقوف لله تعالى من السيد محمد أبو الأنوار السادات سنة ١١٩٣ هـ).

وهذه النسخة النادرة في غاية الأهمية حيث إنها كتبت على نسخة المؤلف في سنة ٩٥٢ هـ، وقد أكد ذلك ناسخه أكثر من مرة فقال في آخر الرسالة: (وهذا آخر ما وجد بخط مؤلفه وفي الكتابة منه عُسْر زائد[1]، وقد حصل الفراغ عنه في يوم الأحد، ثالث شهر ربيع الآخر سنة ٩٥٢). كما ذكر ذلك أيضاً في وسط الرسالة فقال معلقاً على إدخال الفصل العاشر في صلب الكتاب: (هذا الفصل من أوله إلى آخره كان بالهامش، ولم يكن بالأصل فأدخلته فيه لأنه بخطه ـ أي خط المؤلف ـ).

والنسخة صحيحة وقد رُوجعت كما يدل على ذلك ما في الهوامش من ذكر ما في نسخة أخرى، ولهذا جعلتها «الأصل» وسميتها به وكتبت الرسالة على ضوئها ثم قارنتها بالنسخة الأخرى. وهذه النسخة كتبت بخط عادي دقيق، وتقع في تسع ورقات متوسطة الحجم تبلغ أسطر كل صفحة حوالي (٢٣) سطراً، وفي كل سطر حوالي (١٢) كلمة، وقد كتبت على صفحة العنوان عدة تعليقات وفوائد على أنها

---

(١) هذا وقد ذكر المؤرخون والمترجمون للإمام الزركشي بأن خطه كان ضعيفاً جداً. انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي [٦/٣٣٥].

من خط الغنيمي. منها نُقول من الرافعي وصاحب الفتوحات المكيّة، وغير ذلك.

النسخة الثانية: هي النسخة الموجودة في مكتبة البلدية بالإسكندرية تحت رقم (٣١٨٢ جـ) ضمن المجاميع. فقصدتها وقمت بتصويرها ثم عرضها على نسخة الأصل، وإثبات الفروق في الهامش. وهي نسخة صحيحة أيضاً ليس فيها أخطاء كثيرة، وإن الفروق بينها وبين نسخة الأصل قليلة جداً، وبهامشها بعض تعليقات من كتب أخرى.

وتقع هذه النسخة في سبع ورقات، تصل سطور كل صفحة حوالي (٢١) سطراً وعدد الكلمات في كل سطر حوالي (١٨) كلمة وقد كتبت بخط دقيق جميل في سنة ١١١٨ هـ، كما يدل على ذلك ما ذكره ناسخها في آخر رسالة أخرى ضمن المجموعة نفسها وبخط الناسخ حيث قال: (تم كتاب المرقاة لابن الصايغ... على يد مصطفى بن عبيد سنة ألف ومائة وثمانية عشر[1] من سني الهجرة...). وقد رمزت إلى هذه النسخة بحرف: «س» رمزاً إلى مكتبة الإسكندرية ووفاء للبلدة التي فيها هذه المكتبة القيّمة وهي الإسكندرية.

- هذا وقد اتفقت النسختان على إسناد الكتاب إلى الزركشي وسبق أن ذكرنا أن النسخة الأولى كُتبت عن خط الإمام الزركشي كما اتفقتا على اسمه بأنه بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، كما أسند هذه الرسالة إلى الزركشي بعض المترجمين له[2].

* * *

(١) الصواب (وثماني عشرة) كما هو المعروف في تأنيث الأعداد.

(٢) منهم بروكلمان في الذيل [٢/١٨٠] بالألماني، والأستاذ أبو الفضل إبراهيم في مقدمة البرهان [١/١٠] وغيرهما.

الفصل الثاني

مؤلف هذه الرسالة وعصره

١ ـ اسمه ونسبه، وكنيته ولقبه، وولادته، ورحلاته:

هو العلاَّمة الفذّ: محمد بن عبد الله بن بهادر أبو عبد الله بدر الدين الزركشي الشافعي[1]، الفقيه المتفنن، والأُصولي البارع، والأديب الحاذق، والمحدّث الماهر، ذو التصانيف المفيدة، والفنون الرائعة البديعة[2]. أثنى عليه الكثيرون فقال في حقه القاضي ابن شهبة: (كان فقيهاً أُصولياً أديباً فاضلاً في جميع ذلك)[3]. وقال ابن تغري بردي: (برع في الفقه وغيره وشارك في عدة فنون، وتصدى للإفتاء

---

(١) هذا ما نرجحه لإطباق النسختين على هذا الاسم، ولما ذهب إليه كثيرون، وقال آخرون: هو محمد بن بهادر بن محمد الزركشي.

والزركشي نسبة إلى الزركش، وهي كلمة فارسية مركبة من «زر» أي الذهب و«كش» أي: ذو. والمقصود بها نسج الحرير بالذهب. ولقِّب به لأنه تعلّم هذه الصنعة في بداية عمره واشتغل فيها فترة.

راجع لترجمته المفصلة وما يدور حول شخصيته: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر [١٧/٤]؛ والنجوم الزاهرة [١٣٤/١٢]؛ وطبقات المفسرين للداودي [١٥٧/٢]؛ وأبناء الغمر لابن حجر [٤٤٦/١]؛ وحسن المحاضرة للسيوطي [٤٣٧/١]؛ وشذرات الذهب لابن عماد الحنبلي [٣٣٥/٦]؛ ونزهة النفوس والأبدان للخطيب الجوهري [٣٥٤/١]؛ وطبقات ابن شهبة، مخطوطة دار الكتب برقم: ١٥٦٨ ـ تأريخ [ق. ١٠٤ ـ أ]؛ وطبقات الشافعية للأسدي، مخطوط دار الكتب: ٢٤٠ ـ تأريخ تيمور [ق ٨٧ ـ أ]؛ والمنهل الصافي لابن تغري بردي، مخطوط دار الكتب برقم: خ ١٣٤٧٥ [ق. ١١٠ ـ ب]؛ وهدية العارفين [١٧٤/٢]؛ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة [١٢١/٩ و٢٠٥/١٠]؛ والأعلام للزركلي [٢٨٦/٦]؛ ومقدمة تحقيق كتاب خبايا الزوايا، للشيخ عبد القادر عبد الله ص [٤٠].

(٢) نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان [٣٥٤/١].

(٣) طبقات الشافعية لابن شهبة، مخطوطة دار الكتب [ق ١٠٤].

والتدريس. وأكثر من الكتابة بخطه ما بين شروح ومختصرات ومجاميع، وكان غير مزاحم على الرئاسة، يلبس الخَلِق من الثياب، ويحضر بها المجامع والأسواق، ولا يحبّ التعاظم)[1].

ولد الإمام الزركشي رحمه الله في مصر سنة ٧٤٥ هـ من أسرة تركية وكان أبوه مملوكاً. فتعلم صناعة الزركش، ثم وجّهه الله تعالى نحو العلم فحفظ المنهاج في الفقه للإمام النووي، وأقبل عليه مخلصاً في طلبه، جادّاً في الاشتغال به. وشغف حبّه بالحديث الشريف، فعزم الرحيل في سبيله إلى بلاد الشام وسمع من علمائها أمثال ابن قُدامة المقدسي المتوفى سنة ٧٨٠ هـ، والحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ وغيرهما. ولم يقف عند الحديث بل نوع ثقافته ونهل من مناهل كبار العلماء، فلازم الشيخين جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ، وسراج الدين البُلقيني المتوفى سنة ٨٠٥ هـ، كما تتلمذ في حلب على شهاب الدين الأذرعي المتوفى سنة ٧٨٣ هـ وأخذ عنه الكثير.

ثم بعد أن أكمل مرحلة التحصيل العلمي ونضج فكره استقر في مصر، وانقطع إلى الله تعالى، واشتغل بالتدريس والتأليف والإفتاء، قال ابن العماد الحنبلي: (درّس وأفتى، ووَلِيَ مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى)[2]. وتتلمذ عليه الكثيرون منهم العلاّمة شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوي الشافعي، العلاّمة في الفقه والحديث والنحو والأصول، الذي لازم الزركشي وتمهّر به، وتصدّر للإفتاء والتدريس في القاهرة، وشرح البخاري وألّف كتباً نافعة، وتوفي ببيت المقدس سنة ٨٣١ هـ[3]. والقاضي المفتي نجم الدين عمر بن حجي الدمشقي الشافعي الذي ولي إفتاء دار العدل، واستمر قاضياً فاضلاً صارماً مقدماً إلى أن قتل في بستانه خارج دمشق سنة ٨٣٠ هـ[4].

---

(١) المنهل الصافي، مخطوط دار الكتب [جـ ٢ ق ١١١ ـ أ].

(٢) شذرات الذهب [٣٣٥/٦].

(٣) انظر ترجمته في: البدر الطالع [١٨١/٢]؛ والضوء اللامع [٢٨٠/٧]؛ والأعلام للزركلي [٦٠/٧]؛ وحسن المحاضرة [٤٣٩/١]؛ وشذرات الذهب [١٩٧/٧]؛ والدارس في تأريخ المدارس [٨٨/١].

(٤) انظر ترجمته في: الدارس للنعيم [٢٥٧/١]؛ وشذرات الذهب [١٩٣/٧].

يقول الحافظ ابن حجر: (كان الزركشي منقطعاً في منزله لا يتردد إلى أحد إلّا إلى سوق الكتب، وكان يطالع في حانوت الكُتبي طول نهاره، ومعه أوراق يعلّق فيها ما يعجبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه)(١). وقال ابن العماد نقلاً عن البرماوي: (كان منقطعاً إلى الاشتغال بالعلم لا يشتغل عنه بشيء، وله أقارب يكفونه أمر دنياه)(٢). فزهد رحمه الله عن الدنيا، وعفَّ فيها، لم يغره بريقها، ولم يخدعه سراب جاهها وشهوة سلطانها. انكبّ على العلوم فأخرج لنا كنوزاً رائعة في مختلف العلوم والفنون، حتى بلغت مؤلفاته القيّمة أكثر من خمسة وأربعين كتاباً شملت مختلف العلوم والفنون من علوم القرآن، والحديث ومصطلحه، والفقه والقواعد، والأصول والتوحيد والكلام، ومن التأريخ والرجال، والبلاغة والأدب والمديح، والحكمة والمنطق، ومن فنون أخرى متفرقة.

وهنا نذكر بعض مؤلفاته(٣) للاستدلال على ما بارك الله تعالى في وقته وعمره المبارك.

٢ ـ بعض مؤلفاته القيّمة:

١ ـ الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة(٤).

٢ ـ إعلام الساجد بأحكام المساجد، في الفقه(٥).

٣ ـ البحر المحيط، في أصول الفقه(٦).

---

(١) الدرر الكامنة [١١٧/٤].

(٢) شذرات الذهب [٣٣٥/٦]؛ ومعجم المؤلفين [١٢١/٩ ـ ١٢٢].

(٣) من أراد المزيد من البحث حول مؤلفاته فليراجع المصادر السابقة؛ ومقدمة تحقيق كتاب خبايا الزوايا، ص[٦٩ ـ ٨٧]؛ ومقدمة كتاب البرهان [١٥/١]؛ ومقدمة الإجابة ص[١٠] وما بعدها.

(٤) وهو كتاب رائع، قام بتحقيقه ونشره الأستاذ سعيد الأفغاني.

(٥) طبع في مصر بتحقيق الأستاذ أبي الوفا المراغي ونشرته لجنة إحياء التراث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٥ هـ.

(٦) وهو كتاب قيّم لم يطبع بعد وتوجد منه نسخ خطية في مكتبة الأزهر الشريف برقم (٢) ٧٢٢؛ في دار الكتب برقم (١٠١) أصول تيمور. وقد اطّلعت عليه فوجدته مؤلفاً قيّماً وصورته. قال في حقه ابن العماد: (والبحر في الأصول في ثلاثة أجزاء جمع فيه جمعاً لم يسبق إليه) شذرات الذهب [٣٣٥/٦].

٤ ـ البرهان، في علوم القرآن(١).

٥ ـ تخريج أحاديث الشرح الكبير للرافعي، في علم الحديث(٢).

٦ ـ التذكرة في الأحاديث المشتهرة، في الحديث(٣).

٧ ـ تشنيف السامع شرح جمع الجوامع، في أصول الفقه(٤).

٨ ـ التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح، في الحديث(٥).

٩ ـ خادم الشرح للرافعي، والروضة للنووي، في الفقه(٦).

١٠ ـ خبايا الزوايا، في الفقه(٧).

١١ ـ رسالة في معنى «لا إلَه إلاّ الله» في التوحيد وهي التي نحن بصدد نشرها.

١٢ ـ سلاسل الذهب، في أصول الفقه(٨).

---

(١) وهو كتاب جليل طبع بتحقيق الأستاذ أبي الفضل إبراهيم في مصر، ط. عيسى البابي الحلبي.

(٢) ذكره له الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة [١٨/١٤]؛ وإسماعيل باشا في هدية العارفين [١٧٤/٢]؛ والمنهل الصافي [ق ١١١]؛ وحسن المحاضرة [٤٣٧/١].

(٣) أسنده إليه إسماعيل باشا في هدية العارفين [١٧٥/٢]؛ وحاجي خليفة في كشف الظنون [٣٨٦/١].

(٤) وهو شرح لكتاب جمع الجوامع للإمام السبكي، وقد طبع في مصر مع مجموعة شروح جمع الجوامع، في مطبعة شركة التمدّن سنة ١٣٨٢ هـ. وله نسخة خطية بدار الكتب (٤٨٩) أصول.

(٥) طبع في مصر بالمطبعة العصرية سنة ١٩٣٣ م، وتوجد له نسخ خطية في دار الكتب بأرقام (١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٥٥) حديث.

(٦) لم يطبع بعد وهو كتاب قيّم يقع في أربعة عشر مجلداً أو خمسة عشر مجلداً، وقد شرح فيه مشكلات الروضة للإمام النووي وفتح العزيز للإمام الرافعي. وهو على أسلوب التوسط للأذرعي، غير أنه زاد عليه فوائد كثيرة. وتوجد منه أجزاء بالمكتبة الأزهرية برقم (٧٥٥) و(٥٦٧٧)؛ وفي معهد المخطوطات في قسم الفقه الشافعي؛ وفي دار الكتب أجزاء: الأول، والثالث، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والرابع عشر، والخامس عشر بأرقام (٢١٦٠٢ ب)، (٢٢٩٣١ ب)، (٢٦٢٥١ ب)، (٢٢٩٣١).

(٧) وهو كتاب في المسائل التي ذكرها الرافعي والنووي في غير مظانها، وقد قام بتحقيقه صديقنا العزيز الشيخ عبد القادر عبد الله لنيل ماجستير في كلية الشريعة ـ الأزهر.

(٨) وهو مختصر نافع ذكر فيه مسائل هامة من اصول الفقه، منها ما يتفرع على قواعد... وهو محقق بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر، بتحقيق مأمون عبد القيوم.

١٣ ـ شرح التنبيه للشيرازي، في الفقه[١].
١٤ ـ شرح تلخيص المفتاح، في البلاغة[٢].
١٥ ـ شرح الوجيز للإمام الغزالي، في الفقه[٣].
١٦ ـ القواعد في فروع الشافعية[٤].
١٧ ـ المختصر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر[٥].

والخلاصة أن الإمام بدر الدين الزركشي رحمه الله قد ألّف هذه المؤلفات القيّمة في مختلف العلوم والفنون، فقد أدرك أهمية الوقت فحافظ عليه، ولم يضيعه في ما لا يعنيه وعرف قيمته، وأنه نعمة يُسأل عنها يوم القيامة فيمَ أشغله؟.

ولا شك أن هذه المؤلفات القيّمة تدل دلالة واضحة على مدى تبحره في مختلف العلوم.

٣ ـ عصر الزركشي (٧٤٥ ـ ٧٩٤ هـ):

لا يخفى ما للبيئة التي يعيش فيها الإنسان، والعصر الذي يقضي فيه عمره، من أثر على مداركه وأفكاره. لذلك نرى من الضروري أن نلقي بصيصاً من الضوء على العصر الذي عاش فيه الإمام بدر الدين الزركشي وهو القرن الثامن الهجري[٦].

---

(١) توجد منه نسخة في مكتبة برلين برقم (٤٤٦٦)؛ وأخرى في باتنا برقم (١/٩٩).
انظر: معجم المؤلفين [٩/١٢١ ـ ١٢٢] ومقدمة البرهان [١/١٢].

(٢) ذكره له إسماعيل باشا في هدية العارفين [٢/١٧٤]؛ والأستاذ سعيد الأفغاني في مقدمة: الإجابة ص[١٤].

(٣) توجد منه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية برقم (٢٣١٢)، راجع مقدمة الإجابة ص [١٢].

(٤) وهو كتاب قيّم في القواعد رتبها على حروف المعجم، وشرحها سراج الدين العبادي، كما اختصرها عبد الوهاب الشعراني. وتوجد منه نسخ في دار الكتب المصرية برقم (٨٥٣ و١١٠٣ فقه شافعي)، وفي المكتبة الأزهرية بالأرقام (١٥١) ٥٥٥٢، و(٢٨١) ٤٢٧٣ و(٨٦٣). وقامت بطبعه وزارة الأوقاف الكويتية بتحقيق د. تيسير فائق.

(٥) وهو كتاب مفيد خرج فيه الزركشي الأحاديث الموجودة في كتابي المنهاج النووي والمختصر للإمام المزني. توجد منه نسخة خطية في المكتبة التيمورية برقم (٤٥١) حديث تيمور، وأخرى في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (١١٥) حديث.

(٦) راجع: لتفاصيل القرن الثامن الهجري تأريخ ابن كثير [١٤/١٤ ـ ٣٣٤]؛ وتأريخ مصر =

أولاً: أهم أحداث العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري:

أهلَّ هلال القرن الثامن الهجري ـ القرن الرابع عشر الميلادي ـ ولا تزال الجروح التي أحدثها المغول والتتر لم تلتئم، غير أن الله تعالى قد عَوّض المسلمين عن هذه الخسارة بدخول هؤلاء المغول في الإسلام. فقد اهتدت القبيلة الذهبية في روسيا والتركستان بهدي الإيلخانية وأسلمت في حدود سنة ٧٤١ هـ، وظلّت التركستان على إسلامها إلى اليوم. كما نشطت الدولة العثمانية ومدّت سيطرتها على أكثر الأراضي الإسلامية، واتخذت من الأناضول قاعدة لها، ومدّت ملك الإسلام إلى إقليم جديد هو شبه جزيرة البلقان. وهزم سلاطين آل عثمان زعماء البلقان في شيء من السهولة واليُسْر، كما غلبوا الجيش الصليبي الذي سيّره عليهم الأوروبيون الغربيون، واستطاع آل عثمان أن يعزلوا بقايا البيزنطيين في القسطنطينية، وفي عدد قليل من المعاقل الأخرى.

على أنه ظهر في أواخر هذا القرن تيمورلنك ـ أي الأعرج ـ من مسلمي ما وراء النهر، ويقال: إنه من أصل مغولي ـ ومن صلب جنكيزخان ـ، حيث أقام لنفسه مُلكاً يمتد من الصين إلى روسيا واكتسح فارس وبلاد الجزيرة من غير أن يقف في طريقه شيء، وأنزل بأرواح المسلمين وأملاكهم الكثير من الدمار والخراب. غير أنه التقى بجيشين قويين هما الجيش العثماني الذي انتصر تيمور عليه في أنقرة، وجيش المماليك في الشام الذي لم يستطع أن يتغلب عليه.

هذا وقد حدث في هذا القرن تطورات سياسية، واضطرابات أخرى وكان العالم الإسلامي ممزقاً وموزعاً إلى دويلات، فلنذكرها باختصار:

في قارة آسيا كان الحجاز تابعاً للمماليك البحرية حتى سنة ١٣٨٢ م، واليمن وحضرموت في حكم بني رسول في صنعاء. وبقية بلاد الجزيرة تحت حكم المغول الإيلخانية حتى عام ١٣٣٦ م، تنازعها الإيلخانية والجلائرية من سنة ١٣٣٦ م إلى

= لابن أياس [١/٦٧]؛ وخطط المقريزي [٣/٦٥ ـ ٩٦]؛ والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي [٧/٤٧]؛ وعصر سلاطين المماليك [١/٣٢]؛ وحسن المحاضرة للسيوطي [٢/١١٦]؛ والخطط التوفيقية [١/٩٩]؛ وتاريخ الدول الحاكمة للدكتور أحمد السعيد [١/١١٧]؛ والعصر المماليكي ص [١٣٤].

١٣٧٨ م، ثم تنازعها الجلائرية والتركمان من بني القره قيونلو ـ أي القطيع الأسود ـ والتركمان من القطيع الأبيض ـ الآق قيونلو ـ من سنة ١٣٧٨ م إلى ١٣٩٣ م، وفي حكم تيمور بعد سنة ١٣٩٣ م.

وأما الشام فكان في حكم المماليك البحرية حتى سنة ١٣٨٢ م ما عدا حماة التي كانت في حكم فرع من الأيوبيين الأكراد من سنة ١٣١٠ م إلى سنة ١٣٤١ م.

وأما بلاد فارس فقد تنازعها عدة دويلات منها: الإيلخانية والمظفرية وغيرهما. واجتاح تيمورلنك شمال فارس بعد سنة ١٣٨٢ م، وكانت خراسان في حكم المغول الإيلخانية حتى عام ١٣٣٧ م وبعدها في حكم السربدارية إلى سنة ١٣٨١ م، ثم في حكم تيمور.

وكان الكرت في هراة من أفغانستان حتى عام ١٣٨٩ م، وبسط تيمور سلطانه عليها من ١٣٨١ م إلى ١٣٨٩، ثم في حكم المغول بقيادة تيمور إلى سنة ١٤٩٤ م.

وكان يحكم بلاد ما وراء النهر إلى سنة ١٣٥٨ م المغول الجغتائية الذين ظلوا على وثنيتهم إلى أن دخلوا في الإسلام حوالي عام ١٣٤٠ م، ثم في حكم المغول التيمورية المسلمين بعد عام ١٣٦٩ م. وقد انتشر الإسلام سريعاً في تركستان بين المغول والترك.

وفي قارة أفريقية كان المرينيون في مراكش، وبنو زيان في تلمسان من الجزائر الغربية، والحفصيون في مدينة تونس وفتحها المرينيون سنة ١٣٤٧ م وسنة ١٣٥٧ م، واستغلّ ذلك الصليبيون وهجموا عليها سنة ١٣٩٠ م. وكانت مدينة برقة في حكم المماليك، والصحراء في حكم البدو المسلمين في الشمال، وزنوج مالي في الجنوب الغربي، والقبائل الوثنية. واستطاع الصوماليون الوثنيون أن ينتزعوا الساحل ـ في شرق إفريقيا ـ من المسلمين، لكن الله فتح باباً آخر حيث دخلت قبائل النيل الأعلى في الإسلام.

وأما مصر فكانت في حكم المماليك البحرية في القاهرة حتى سنة ١٣٨٢ م،

وبعدها المماليك البرجية حتى سنة ١٣٨٩م. وقام الصليبيون بنهب الإسكندرية في سنة ١٣٦٥م.

وأما أوروبا: ففي إسبانيا تقاسمها المسيحيون ـ في شبه الجزيرة شمالاً ـ وبنو نصر في غرناطة، غير أن العثمانيين أخضعوا لحكمهم بعد عام ١٣٥٥ م جميع الأراضي الواقعة جنوب الخط الممتد من نهر السافا إلى نهر الدانوب. وكانت منطقة دربند ـ باب الأبواب ـ في روسيا في حكم المغول الإيلخانية والتيمورية، والسهوب في حكم المغول القبجاق من القبيلة الذهبية ودخلوا في الإسلام بعد عام ١٣٤٠ م[(١)].

هذا ما كان يسود العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري،ـ القرن الرابع عشر الميلادي ـ. حيث لم يكن قرناً محظوظاً بالنسبة للمسلمين، فالخطر يحدّق بهم من كل جانب، وآثار الدمار والخراب التي ألحقها بهم المغول والتتار لا تزال جاثمة، بالإضافة إلى أن الوثنية والإلحاد والزندقة تحاصر المسلمين من قِبَل المغول والتتار، والصليبية لم تتوقف عن هجماتها الوحشية ضد المسلمين. وأما الداخل فقد كان مهدداً بالفِرَق الضالّة والأفكار الهدّامة كالباطنية والإسماعيلية الحشاشين، غير أن عناية الله كانت مع الإسلام فقد حفظه ورعاه رعاية إلّهية: ﴿ إِنَّا نَحنُ نزَّلنَا الذِّكْرَ وإنَّا لهُ لَحافِظُونَ﴾[(٢)]، فقد أسلم كثير من القبائل المغولية كما نشط العلماء فنهضوا بمسؤولياتهم فحفظوا العلوم والفنون الإسلامية.

هذا ما كان يتعلق بالعالم الإسلامي عموماً وبصورة موجزة، ولِنُلْقِ بصيصاً من الضوء على الأحداث التي جرت في البلاد التي عاش فيها الإمام بدر الدين الزركشي.

* * *

---

(١) وقد اعتمدنا في هذه الخلاصة على كتب التأريخ منها تأريخ ابن كثير [١٤/١٤ـ ٣٢٤]، وعلى أطلس التأريخ الإسلامي تأليف هاري وهازارد، ترجمة الأستاذ إبراهيم زكي خورشيد ص [٢٠]؛ المصادر السابقة.

(٢) سورة الحجر: الآية ٩.

ثانياً: أحداث مصر والشام:

استهلّ القرن الثامن الهجري وكانت المماليك البحرية[1] تحكم مصر والشام، وكان الحكم الحقيقي لهم، وإن كان ذلك لم يمنعهم من الإبقاء على الخليفة كرمز للشرعية. حيث كان الخليفة في مصر آنذاك أبا العباس أحمد بن المسترشد بالله الهاشمي البغدادي المصري الملقب بالحاكم بأمر الله الذي كان قد بويع بالخلافة في سنة ٦٦١ هـ، واستمر رمزاً للخلافة إلى أن توفي سنة ٧٠١ هـ، ثم بويع بالخلافة لابنه سليمان الملقب بالمستكفي بالله، وخُطب له على المنابر بالبلاد المصرية والشامية[2].

وكان السلطان المملوكي آنذاك هو الملك الناصر محمد بن قلاوون[3] وقد كان ذا حشمة وسياسة ودهاء، وكان جوّاداً سخياً يحبّ العدل ويعظّم الشرع الحنيف. وقد نجح في تثبيت ملكه وتوسيع دائرته، فكانت دولته بحق أقوى قوة في العالم الإسلامي آنذاك ولا سيما بعد أن اهتم بالإصلاحات الداخلية، وأبطل المكوس والمظالم، وملأ بلاده عمراناً ورخاء، ومع ذلك لم يألُ جهداً في الدفاع عن الإسلام ومحاربة أعدائه من الصليبية والمغول. فقد جهز جيشاً قوياً في سنة ٦٩٩هـ لمحاربة التتار لما بلغه قدومهم إلى الشام، فتهيأ لذلك وجاء فدخل دمشق،

---

(١) سُمّوا بهذا الاسم لكونهم كانوا يسكنون مع سيدهم النجم الصالح أيوب في قلعة الروضة حيث جعل هؤلاء المملوكين من الأتراك أمراء دولته وبطانته.

راجع: الخطط التوفيقية [١/٧٨ ـ ٧٩]؛ ومقدمة تحقيق كتاب الخبايا الزوايا للشيخ عبد القادر عبد الله ص [٤].

(٢) راجع البداية والنهاية لابن كثير [١٤/١٩ ـ ٢٠].

(٣) هو الملك الناصر محمد بن قلاوون عبد الله الصالحي، له آثار ضخمة وتأريخ حافل بجلائل الأعمال. كان في طفولته بدمشق وولي سلطنة مصر والشام سنة ٦٩٣ هـ وعمره تسع سنوات، وخلع منها ٦٩٤ هـ، ثم عاد إلى الحكم سنة ٦٩٨ هـ ودام فيها إلى سنة ٧٠٨ هـ وفيها عزل نفسه، ثم عاد إلى السلطنة سنة ٧٠٩ هـ، وبقي فيها إلى موته سنة ٧٤١ هـ. وامتلك قيادة الدولة فخطب له بمصر وطرابلس الغرب، والشام والحجاز والعراق وديار بكر والروم، وأتته هدايا ملوك المغرب والهند والصين والحبشة والترك والإفرنج.

انظر: السلوك للمقريزي حيث استفاض في سيرته في القسمين الأول والثاني من الجزء الثاني؛ وتأريخ ابن كثير [١٤/٤٧]؛ والدرر الكامنة [٤/١٤٤]؛ والأعلام [٧/٢٣٢].

واستقبله الناس بالدعاء وكان وقتاً شديداً وحالاً صعباً، فخرج السلطان بالجيش إلى وادي الخزندار عند وادي سلمية، فالتقى التتار هناك وكسروا المسلمين وولى السلطان هارباً[1].

لكن ذلك لم يثنه من الكرّة الثانية، فعاد وقد حرّض العلماء على أن يغرسوا في قلوب الجنود روح التضحية والفداء، وأن النصر من عند الله تعالى، وأن أيّ هزيمة تقع للمسلمين فهي تأتي من خلل وعدم استعداد روحي ومادي للقاء. فعدد الجنود المسلمون وهم قد تزودوا بما استطاعوا عليه من زاد التقوى وحبّ الله تعالى والآخرة، وتركوا الوَهَن الذي حذّرهم منه رسولهم الكريم ﷺ وهو: «حبّ الدنيا وكراهية الموت»، فعادوا متماسكين أقوياء، لا ضعفاء ولا غثاء كغثاء السيل. فالتقى جند الله تعالى مع جند الشيطان ـ التتار ـ في موقعة مرج راهط في الشام في سنة ٧٠٢ هـ، وانتصر المسلمون عليهم انتصاراً حاسماً ولم ينج من الأعداء إلا قليل[2]. كما قام جنود الملك الناصر بفتح ملطية في سنة ٧١٤ هـ[3].

وهكذا قام الملك الناصر بأعمال عظيمة إلى أن توفي في سنة ٧٤١ هـ، وتولى ابنه سيف أبو بكر الملك بعهد من أبيه ولقّبه بالملك المنصور. ثم حصل الشقاق والخلاف بين أبناء الناصر وأخفاده، وبعضهم بويعوا بالسلطنة وهم صغار واستمروا على ذلك إلى سنة ٧٨٤ هـ. وكانت هذه الفترة قاتمة تسودها الاضطرابات والتيارات الداخلية، وكثرة نفوذ الأمراء وتفشي الظلم والرشاوى[4]. وقد أدّت إلى سقوط المماليك البحرية وظهور المماليك الجراكسة[5] سنة ٧٨٤ هـ، وذلك بخلع السلطان الملك الصالح زين الدين حاجي في شهر رمضان وتولية

---

(١) راجع البداية والنهاية لابن كثير [٦/١٤].

(٢) انظر: خطط المقريزي [٩٦/٣]؛ والنجوم الزاهرة [٣/٩]؛ وعصر سلاطين المماليك [٣٧/١].

(٣) راجع البداية والنهاية لابن كثير [٧٣/١٤].

(٤) انظر: العصر المماليكي في مصر والشام ص [١٢٣]؛ وخطط المقريزي [٧٦/٣].

(٥) نسبة إلى جركس وهم قوم على البحر الأسود من الجهة الشرقية وأصلهم من خوارزم، وقد أتى بهم الملك الناصر وقرّبهم وجعل منهم أمراء.

انظر: صبح الأعشى للقلقشندي [٦٢/٤]؛ وخطط المقريزي [٩٨/٣].

السلطان الملك الظاهر أبي سعيد برقوق بن أنس. ولذلك بدأت الحرب تشتعل بين أمراء المماليك السابقين وبينه، فقام الملك الظاهر بقتل أكثرهم، وحصل قتال شديد بين الفريقين أدى إلى تشتيت المسلمين وإضعاف قواهم.

وعلى العموم فقد كان عصر المماليك تسوده الاضطرابات الكثيرة والفساد السياسي في كثير من الأحيان، وظلم الحكام وفسادهم وتناحرهم. لذلك فقد عانت البلاد كثيراً من الويلات والمصائب بسبب عدم تمسك الحكام بحبل الله المتين، وبسبب الحروب بين السلاطين حتى بين الأخ وأخيه من أجل الوصول إلى السلطة. ولكن مع كل ذلك فقد كان يظهر على السطح بين حين وآخر حكام مخلصون يحبّون الخير ويعبّرون عن شعور الأمة ويحسّون بخطر الأعداء الذين يتربصون بهم دوائر السوء، أمثال: الملك الناصر قلاوون، والسلطان الأشرف بن قلاوون الذي استفتح ملكه بالجهاد في سنة ٦٨٩ هـ، حيث استردّ من الصليبيين عكا سنة ٦٩٠ هـ، وصور وصيدا وبيروت وقلعة الروم وجميع الساحل[١]. كما أن حركة التعمير والبناء كانت نشِطة جداً فقد بلغ الفن المعماري الإسلامي أوج عظمته، كما كانت النهضة العلمية وكثرة المدارس ودور العلم قائمة على قدم وساق.

وأما الحالة الاجتماعية فقد كانت تعاني من الظلم والتعسف، كما كانت هناك طبقات كثيرة كطبقات السلاطين والأمراء الذين استأثروا بزمام الحكم واستبدوا بأموال الدولة. وكطبقة العلماء الذين ضحى كثير منهم بالجاه والسلطان في سبيل دينه وعقيدته مثل شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ وغيره، حيث لم يبخلوا بالنصح والدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، والجهاد بالقول والعمل والقدوة الصالحة.

فقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية ناصحاً أميناً شديداً عند الحق مع السلطان، فقد ذهب ابن تيمية رحمه الله أكثر من مرة إلى السلاطين في مصر وكان يستحثّهم على الجهاد، والوقوف صفاً واحداً أمام الأعداء، حتى قال للسلطان الناصر مهدداً إياه: (إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه ويستغله

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير [١٣/٣١٩]؛ والنجوم الزاهرة [٨/٣].

في زمن الأمن). ولم يزل يستحث السلطان حتى بعثت العساكر إلى الشام لنصرة إخوانهم أمام زحف المغول والتتار، وقال لهم أيضاً: (لو قُدِّر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه واستنصركم أهله وجب عليكم النصرة فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنهم)(١). وهكذا كان العلماء لم يخافوا في الله لومة لائم، فلم يألوا جهداً في بذل النصح حتى يُحكى أن السلطان الناصر قلاوون كان يقول: (إني لا أخاف أحداً إلا شمس الدين الحريري).

وبجانب هذه الصفوة من العلماء كان هناك جماعة كتموا ما علّمهم الله تعالى من الحكم والبيّنات ونقضوا العهد الذي قطعه الله تعالى عليهم: من أن يبينوا الحق للناس ولا يكتموه. فاتبعوا هواهم وأيدوا هوى السلطان ابتغاء الجاه والمال، فلم يقوموا بواجباتهم نحو السلطان من النصح لله والجهر بكلمة الحق، فهؤلاء هم أحد الأسباب في ضياع روح الإسلام في كثير من العصور الإسلامية. فعلماء الدين مسؤوليتهم كبيرة، فهم إن اقتدوا برسول الله ﷺ يكون لهم أجر كل من اهتدى بسببهم من غير أن ينقص من أُجورهم شيئاً، وإن أعرضوا وكتموا واشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً يكون عليهم وزر من يتأثر بهم: ﴿ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ ﴾(٢).

هذا وقد كان المجتمع في القرن الثامن يعاني في كثير من الأحيان من الفقر والأمراض والأوبئة الخطيرة، ومن الغش والنهب والسرقات(٣)، ولا سيما عندما كان السلاطين ينشغلون بأنفسهم عن الشعب، ويكون همّهم الحفاظ على عروشهم ورفاهيتهم على حساب رفاهية الشعوب. كما كان يعمّ الرخاء والعمران حينما يكون همُّ الحاكم رضاء الله تعالى وخدمة شعبه وعمران بلده: ﴿ وأَنْ لَو اسْتَقَامُوا عَلى الطَّرِيقَةِ لأسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقاً ﴾(٤).

هذا ومع كل هذه المصائب السياسية والاجتماعية كانت الحالة العلمية

---

(١) راجع في تفصيل ذلك في البداية والنهاية [١٤/١٥].
(٢) سورة الصف: الآية ٣.
(٣) راجع حسن المحاضرة للسيوطي [٢/٢٩٨ ـ ٣٠٦]؛ والسلوك للمقريزي [٢/١٧٣].
(٤) سورة الجن: الآية ١٦.

مزدهرة إلى حدٍّ ما، حيث ظهر في هذا القرن علماء موهوبون نذكر منهم في الغرب ابن خلدون المؤرِّخ العظيم الذي كتب في فلسفة التأريخ، وصدر تأريخه بمقدمته التي تعدّ من أعظم الآثار التي أضافها المسلمون إلى حضارات العالم. ومنهم ابن الخطيب الذي كان من الكتّاب ورجال الحكم، وابن بطوطة الرحّالة. وفي أقاليم الإسلام الوسطى أبو فداء الحافظ ابن كثير المحدّث والمؤرّخ العظيم المتوفى سنة ٧٧٤ هـ، والعمري الجغرافي. وفي الشرق رشيد الدين المؤرخ والحافظ الشاعر[١]، كما ظهر في كل فن علماء أجلّاء، وفي مجال التفسير ظهر كثيرون منهم الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ. كما ظهر كبار المحدّثين كابن حجر العسقلاني الذي عاش بين ٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ، والحافظ زين الدين العراقي الكردي ٧٢٥ ـ ٨٠٦ هـ وغيرهم فاعتنوا بإسناد الحديث وعلومه، فظهرت كتب الأطراف والزوائد والشروح المختلفة للصحاح وكتب بأصول الحديث ورجاله.

ولم يكن نصيب الفقه بأقل من غيره فقد ظهر فقهاء أفاضل في المذاهب المختلفة كالعز بن عبد السلام، وابن رفعة، وابن تيمية، وابن القيّم وغيرهم كثيرون. كما زخر هذا القرن بكبار المؤرخين أمثال الذهبي، وابن الدردي، وابن خلدون، والمقريزي، والصفدي، واليافعي. كما ازدان بعلماء أعلام في اللغة وآدابها من نحو ومعاجم ولغة.

وكان هذا القرن مركز الصدارة في الطب والرياضيات وغير ذلك من العلوم كالكلام والمنطق والفلسفة والجغرافية[٢].

والواقع أن هذا الازدهار يعود إلى جهود علمائنا الأعلام في كل المجالات، حيث شمروا عن ساعد الجدّ فلم تؤثر فيهم الحوادث ولم تحل بينهم وبين ما يريدون من التأليف والنهوض بالحركة العلمية إلى أوج عظمتها. فكثرت المدارس العلمية والمكتبات، وازدهرت مختلف العلوم والفنون. وبالإضافة إلى هذا الحماس الشديد من العلماء. فإن أكثرهم قد رأوا أو سمعوا ما حاقَ بالعلم وأهله

(١) أطلس التأريخ الإسلامي ص[٢٠]؛ وحسن المحاضرة [٢/٩٤].

(٢) انظر: حسن المحاضرة [٢/٩٤]؛ والمجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص[١١]؛ ومقدمة تحقيق رسالة في «كلمتان خفيفتان على اللسان» ص[١٧ ـ ١٨].

في بغداد حين سقوطها على يد المغول والتتار سنة ٦٥٦ هـ فاجتمع أكثرهم في مصر، ووضعوا نصب أعينهم العودة بالعلوم إلى سابق أوانها[(١)]، وشعروا بواجبهم نحو العلم وأهله، أضف إلى ذلك أن تشجيع المماليك للعلم والعلماء ونظرتهم إليهم نظرة احترام وتقدير كان وراء هذا النشاط الملحوظ.

ويكفي للدلالة على عظمة هذا العصر علمياً وخصوبة نتاجه ما ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني حيث بلغ ما عدّه من الأعيان أكثر من خمسة آلاف عالم[(٢)]، منهم أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، وابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ، وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١ هـ، وابن القيّم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ، والعلّامة الكرماني المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، وغيرهم كثيرون.

٤ ـ وفــاته:

وهكذا عاش الإمام بدر الدين الزركشي لله تعالى وانقطع إليه وعكف على العبادة والتأليف، حتى وافاه الأجل في يوم الأحد ثالث شهر رجب الفرد سنة أربع وتسعين وسبعمائة، ودفن بالقرافة الصغرى بمصر[(٣)].

فقد كان رحمه الله تعالى عفيف النفس زاهداً عن الدنيا وما فيها من شهوات الحكم والمال والجاه. وكان يلبس الخَلِق من الثياب ويحضـر بها المجـامع والأسواق، وكان لا يحبّ التعاظم. فجزاه الله تعالى عنّا وعن الإسلام خيراً على ما قدّم من خدمة للعلوم الإسلامية، وأسكنه بحبوحة جناته، ووفّقنا الله تعالى لخدمة دينه، وشرعه إنه نِعْمَ المولى ونِعْمَ النصير.

---

(١) انظر: حسن المحاضرة [٩٤/٢]؛ والمجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ص[١١] وما بعدها.

(٢) راجع الدرر الكامنة بأجزائها الخمسة.

(٣) انظر: الدرر الكامنة [١٧/٤]؛ والنجوم الزاهرة [٣٣٥/٦] وغيرهمـا من المصادر السابقة.

الفصل الثالث

أضواء على كلمة التوحيد

دلّت الأحاديث الكثيرة، وأجمعت الأمة على أن كلمتي الشهادة: «لا إله إلّا الله، وأن محمداً رسول الله» هما الركن الأول للإسلام، وعليهما تبنى الأعمال، ولا يقبل أي عمل دونهما. فقد روى أئمة الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»(١).

فهذه هي الأركان والأعمدة الخمسة للإسلام: تصديق حق بوجود الله تعالى ووحدانيته وأنه لا شريك له، وإيمان كامل برسالة رسوله محمد ﷺ وأنه رسول الله وخاتم النبيين، ثم أفعال تصدق هذا الإيمان، وتؤكد هذه الشهادة وهي: الصلاة والزكاة والصوم والحج.

وإذا نظرنا إلى هذه الأركان الخمسة نرى أن كل واحد يتعلق بجانب هام من الإنسان، وأن كل واحد في زاوية يكوِّن ركناً قوياً، وعموداً شديداً لبيت الإسلام الذي يأوي إليه المؤمن. فكلمة الشهادة تستحوذ على القلب، والصلاة تتعلق بجميع الأعضاء، بالإضافة إلى كونها الصلة الوثيقة بين العبد وربه، وبعد توثيق الصلة بين العبد وخالقه يأتي دور توثيق الصلة بالناس وذلك من خلال دفع الزكاة من الأغنياء إلى الفقراء. ثم إن الإنسان مؤلف من روح وجسم ومن صفاء وشهوة، فلو تُرك الإنسان لأدى ذلك إلى البعد عن الله تعالى ولذلك شرع الصوم لتصفية

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان [١/٤٩]؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان [١/٤٨].

روحه وتصفية نفسه وصقلها. وبعد أن امتلأ القلب بالإيمان. والجوارح بالخشوع لله تعالى، وسخرت الأموال لما يريده الله تعالى، يأتي دور تقوية الروابط الاجتماعية بين العالم الإسلامي وذلك من خلال مؤتمرهم الكبير الحج الذي يأتي إليه الناس من كل فجٍّ عميق.

ويمكن أن يعبّر عن الأركان بأن كلمة الشهادة امتحان للقلب، والصلاة امتحان للأعضاء ومدى استطاعة العبد تنظيم نفسه وأوقاته، وأن الزكاة امتحان للإنسان في ماله، والصوم امتحان لمدى قدرته على ترك الشهوات لأجل خالقه ومولاه تعالى، وأن الحج امتحان لمدى قدرته على تحمّل المشاق وأتعاب السفر في سبيل الله تعالى.

وإذا شرحنا ما سبق باختصار نقول: إذا امتلأ القلب بالإيمان بالله تعالى وبرسوله، يفيض هذا الإيمان على جوارحه فتنبعث كلها للقاء الله تعالى بالأعمال الصالحة، حتى قال سفيان الثوري رحمه الله: (لو أن اليقين وقع في القلب كما ينبغي لطار اشتياقاً إلى الجنة وهرباً من النار)(١).

فيبدأ الركن الثاني الذي يتعلق بجسم الإنسان، حيث يقف خاشعاً بين يدي الله تعالى وقد استحوذ الخشوع على قلبه، والذكر يجري على لسانه مخاطباً ربه خطاب الحضور: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وداعياً منه الهداية والصراط المستقيم، وبقية الأعضاء مشدودة إلى خالقها ومستحضرة هيبة الوقوف واللقاء. ثم يركع مسبّحاً ويسجد معظّماً وشاكراً، ولسان حاله يقول: لن أركع ولن أسجد إلا لمن خلقني ورزقني وهداني، وأن سجداتي لله تعالى قد أغنتني عن آلاف السجدات لغيره.

وهكذا تتأكد الصلة وتتقوّى بين العبد وربه في كل يوم، حتى إذا تهيأ بعد هذا التدريب والتنظيم يأتي دور الركن الثالث وهو التضحية بنسبة من ماله في سبيل الله إلى إخوانه الفقراء، حتى يتكامل جميع جوانبه وحتى يشعر بروح الأُخوة، ويبتعد عن الاستغلال والاستبداد والطغيان.

---

(١) راجع فتح الباري [٤٨/١]؛ وشرح صحيح البخاري للكرماني [٧٠/١].

والإنسان إذا عاش في الدنيا سواء كان غنياً ـ حيث يخاف منه الطغيان ـ، أو فقيراً ـ حيث يخاف منه اليأس والحرمان ـ يحتاج إلى مراجعة مع نفسه ومحاسبتها والاعتكاف معها، وهنا يأتي الركن الرابع وهو الصوم الذي هو تهذيب للنفس، وتقوية للروح، وإيقاف لحدود النفس من شهواتها ولذّاتها، وتجربة قوية لمدى إخلاص الإنسان لربه. فالصوم لله تعالى وحده وهو سر خاص لا يمكن لأحد الاطّلاع عليه إلا ربّ العالمين.

ثم لمّا كان الإسلام ديناً للعالم أجمع فلا بدّ أن يكون هناك لقاء على هذا المستوى، فشرع الله تعالى للمسلمين المؤتمر العالمي السنوي الذي يعقد كل سنة مرة. يتخلى فيه الجميع عن جميع مظاهر الدنيا ويقفون في لباس واحد وفي أيام معدودات يذكرون الله تعالى على ما هداهم، ويبحثون مشاكلهم العالمية، ويجدون لها حلولاً. ذلك هو الحج في الإسلام: تقوية للروابط التي تجمع المسلمين، وجهاد وبحث لحل مشاكلهم على المستوى العالمي، بعد أن التقى المسلم بأهل قريته أو منطقته في كل يوم خمس مرات في إقامة الصلوات الخمس بالجماعة، واطمأن على أحوال كل واحد منهم. ثم يلتقي بأهل بلده في كل أسبوع مرة يرى جميع إخوانه، ويسمع خطبة الجمعة التي هي تسجيل لما وقع في هذا الأسبوع وتذكير لهم لأمور دينهم ودنياهم.

ثم في الواقع إن هذه الأركان الخمسة ليست كل الإسلام وإنما هي الأعمدة الأساسية للبيت. ومن المعلوم أن البيت يحتاج بعد أعمدته إلى أمور أخرى، فقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عديّ بن عدي: (إن للإيمان فرائض، وشرائع ـ أي عقائد دينية ـ، وحدوداً ـ أي منهيات ممنوعة ـ، وسنناً)[1]. وإلى هذه الأمور أرشدنا الله تعالى ورسوله ﷺ، فقد بيّن رسول الله ﷺ: «أن الإيمان بضع وستون شعبة»[2]. وفي رواية مسلم وأصحاب السُنن: «بضع وسبعون»، وهي: «أعلاها

---

(١) راجع فتح الباري [١/٤٥ ـ ٤٧]؛ وشرح صحيح البخاري للكرماني [١/٧١].
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان [١/٥١].

لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[1].

قال القاضي عياض: (حَصْرُ هذه الشعب بطريق الاجتهاد). وقال الحافظ ابن حجر: (وقد لخصت مما أوردوه ـ أي العلماء ـ ما أذكره وهو أن هذه الشعب تتفرع عن أعمال القلب وأعمال اللسان وأعمال البدن. فأعمال القلب هي المعتقدات والنيّات، وتشتمل على أربع وعشرين خصلة: الإيمان بالله ويدخل فيه الإيمان بذاته وصفاته وتوحيده بأنه ليس كمثله شيء، واعتقاد حدوث ما دونه، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله، والقدر خيره وشره من الله تعالى، والإيمان باليوم الآخر ويدخل فيه المسألة في القبر، والبعث والنشور والحساب، والميزان، والصراط، والجنة والنار، ومحبة الله، والحب والبغض في الله تعالى، ومحبة النبي ﷺ والاعتقاد بمنزلته العظيمة عند الله تعالى وتدخل فيه الصلاة عليه واتّباع سُنّته. والإخلاص ويدخل فيه ترك الرياء والنفاق، والتوبة، والخوف، والرجاء، والشكر، والوفاء، والصبر، والرضاء بالقضاء، والتوكل، والرحمة، والتواضع ويدخل فيه توقير الكبير، ورحمة الصغير، وترك العجب والكبر، وترك الحسد، وترك الحقد، وترك الغضب.

وأعمال اللسان وهي تشمل على سبع خصال: التلفّظ بالتوحيد، وتلاوة القرآن، وتعلّم العلم وتعليمه، والدعاء، والذكر ويدخل فيه الاستغفار، واجتناب اللغو.

وأعمال البدن وهي تشتمل على ثمان وثلاثين خصلة منها ما يختصّ بالأعيان وهي خمس عشرة خصلة: التطهير حسّاً وحكماً ويدخل فيه اجتناب النجاسات وستر العورة، والصلاة فرضاً ونفلاً، والزكاة كذلك، وفكّ الرقاب، والجود ويدخل فيه إطعام الطعام وإكرام الضيف، والصيام فرضاً ونفلاً، والحج والعمرة كذلك، والطواف، والاعتكاف، والتماس ليلة القدر، والفرار بالدين ويدخل فيه الهجرة من دار الشرك، والوفاء بالنّذر، والتّحرّي في الأيمان، وأداء الكفارات.

ومنها ما يتعلق بالاتباع وهي ست خصال: التعفّف بالنكاح، والقيام بحقوق العيال، وبرّ الوالدين وفيه اجتناب العقوق، وتربية الأولاد، وصلة الرحم، وطاعة

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان [٦٣/١].

السيد ـ أي مِنْ عبده ـ، والرفق بالعبيد.

ومنها ما يتعلق بالعامّة وهي سبع عشرة خصلة: القيام بالإمرة مع العدل، ومتابعة الجماعة، وطاعة أُولي الأمر من المسلمين، والإصلاح بين الناس ويدخل فيه قتال الخوارج والبغاة، والمعاونة على البرّ ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، والجهاد ومنه المرابطة، وأداء الأمانة ومنه أداء الخمس، والقرض مع وفائه، وإكرام الجار، وحسن المعاملة، وإنفاق المال في حقّه ومنه ترك التبذير والإسراف، وردّ السلام، وتشميت العاطس، وكفّ الأذى عن الناس، واجتناب اللهو، وإماطة الأذى عن الطريق. فهذه تسع وستون خصلة، ويمكن عدّها تسعاً وسبعين خصلة باعتبار أفراد ضمّ بعضها إلى بعض ما ذكر، والله أعلم)[1].

فإذا كان أصل الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، فإن لهذا التصديق شروطاً وآداباً يجب على المؤمن الالتزام بها. وهي فعل المأمورات والانتهاء عن المنهيات، وعدم الإضرار بأحد سواء كان بقول أو فعل، وكون المؤمن لا يحبّ إلا لله ولا يبغض إلا لله. فقد روى الإمام البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثٌ من كُنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحبَّ المرء لا يحبّه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»[2]. فأهم عناصر الإيمان محبة الله: ﴿ والَّذينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً للَّهِ ﴾[3]، فإذا تحققت المحبة الصادقة لله ولرسوله نتجت منها طاعة الله، وطاعة رسوله، والتضحية بروحه وكل ما لديه في سبيل دعوة الحق.

وقد فسّر جماعة من أهل العلم قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسأَلَنَّهم أجمعين عمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[4] أي عن قول «لا إلَه إلاّ الله». فعلى هذا فالإيمان هو العمل أيضاً

---

(١) فتح الباري [١/٥٢ ـ ٥٣].

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان [١/٦٠]؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان [١/٦٦].

(٣) سورة البقرة: الآية ١٦٥.

(٤) سورة الحجر: الآيتان ٩٢ ـ ٩٣. وراجع صحيح البخاري مع فتح الباري [١/١٢٤].

لقوله تعالى: ﴿ وتِلكَ الجنَّةُ التي أُورِثْتُمُوهَا بما كُنتُم تَعْمَلُونَ ﴾[1].

ومما هو جدير بالإشارة أن مجرد إجراء كلمتي الشهادة على لسان المؤمن مع التصديق الداخلي بالله وبرسله وملائكته وكتبه وباليوم الآخر وبالقدر يُدْخل الإنسان في دائرة المؤمنين. قال الحافظ ابن حجر: (فمن أقرَّ أجريت عليه الأحكام في الدنيا، ولم يحكم عليه بكفر إلاّ إن اقترن به فعل يدلّ على كفره كالسجود للصنم)[2]. ولا يخرج عن هذه الدائرة بفعل المنهيّات وترك الأوامر إلا بالشرك أو عمل عملاً يناقض تصديقه كسجوده لصنم مثلاً. قال تعالى: ﴿ إنَّ اللَّهَ لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمنْ يَشَاءُ ﴾[3].

نعم إن فعل المحرمات وترك المأمورات يضعف الإيمان ويستوجب العقاب، لكنه لا يُخرجه عن دائرة الإيمان. وذلك لأن لكلمة الشهادة حرمتها وقدسيتها، فقد روى أئمة الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلَه إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[4]. وروى مسلم أنه ﷺ قال: «مَنْ مات وهو يعلم أنه لا إلَه إلاّ الله دخل الجنة»[5].

فإن قال قائل فإذا كان إجراء كلمة الشهادة يعصم صاحبه من القتل، فلماذا قاتل أبو بكر الصديق ما نعي الزكاة؟

فالجواب أن هؤلاء المانعين قد خرجوا من الإسلام بتفرقتهم بين الصلاة حيث اعتقدوا فرضيتها، وبين الزكاة حيث قالوا إن فرضيتها رفعت بموت الرسول ﷺ. فإذاً قتال أبي بكر لهم لأجل أنهم كفروا وارتدّوا لهذا المعتقد الفاسد،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٦٥.

(٢) فتح الباري [١/٤٦].

(٣) سورة النساء: الآية ١١٦.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان [١/٧٥]؛ وصحيح مسلم [١/٥٠]؛ وسنن ابن ماجه [٢/١٢٩٥].

(٥) وقد روى مسلم في ذلك روايات كثيرة [١/٥٥ ـ ٦٢].

ومن المعلوم أن من أنكر فرضية أي فرض عُلِمَ في الإسلام بداهة يكون كافراً خارجاً عن الإسلام.

وجواب آخر أن رسول الله ﷺ قال: «عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحق الإسلام»، وحق الإسلام هو القصاص، وكعقاب تارك الصلاة(١) وغيرهما. فقتل شخص لا يعارض إيمانه، فالبغاة المتمردون عن الحاكم يُقتلون إلى أن يفيئوا إلى الجماعة مع أنهم مسلمون، والدليل على ذلك كثير. منه أن مجرد التصديق بالله تعالى مع الإقرار باللسان حسنة يُثاب عليها، ولهذا لا يكون القائل بكلمتي الشهادة مخلداً في النار، ويدلّ على ذلك حديث أخرجه البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ قال: «يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أُخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودّوا فيلقون في نهر الحيا ـ أو الحياة، شك مالك ـ فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم ترَ أنها تخرج صفراء ملتوية»(٢).

لذلك حذّر سلفنا الصالح من إلقاءِ تُهم الكفر على الناس جزافاً، فالمؤمن محتاط لدينه وقوله وفعله، فلا يحكم بكفر أحد إلا بعد التأكد من فساد عقيدته، أو عمل عملاً يعدّ شركاً، فلكلمة «لا إلّه إلاّ الله» قدسية.

أخرج الشيخان وغيرهما عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنه قال: بعثنا رسول الله إلى الحرقة ـ قبيلة من جُهينة ـ فصبحنا القوم فهزمناهم قال: ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم، قال: فلما غشيناه قال: لا إلّه إلاّ الله، قال: فكفّ عنه الأنصاري فطعنته برمحي حتى قتلته. قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي ﷺ قال: فقال لي: «يا أُسامة أقتلته بعدما قال لا إلّه إلاّ الله؟» قال: قلت: يا رسول الله إنه إنما كان متعوذاً، قال: «قتلته بعدما قال لا إلّه إلاّ الله؟»(٣). وفي رواية لابن ماجه

(١) راجع لتفصيل ذلك فتح الباري [١/٧٥]؛ وشرح صحيح البخاري للكرماني [١/١٢٢].

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان [١/٧٢].

(٣) راجع صحيح البخاري، كتاب الديّات، مع فتح الباري [١٢/١٩٢]؛ وصحيح مسلم [١/٩٥]؛ وسنن أبي داود، بشرح عون المعبود [٧/٣٠٢]؛ وسنن ابن ماجه [٢/١٢٩٦]؛ ومسند أحمد [٣/٣٢٠]؛ وتلخيص الحبير [٤/٤٩].

عن عمران بن الحصين أنه قال: فحمل رجل من المسلمين على رجل من المشركين. . . فذكر الحديث وزاد فيه: فنبذته الأرض، فأخبر النبي ﷺ وقال: «إنَّ الأرض لتقبل من هو شر منه، ولكن الله أحبَّ أن يريكم تعظيم حرمة لا إلَه إلاّ الله»(١). كما روى مسلم عن العباس أن رسول الله ﷺ قال: «ذاقَ طعم الإيمان من رضي بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً»(٢).

فالمسلم يحتاط لدينه، فلا يتهم أحداً من المؤمنين بالكفر، بل يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجادل بما هو أحسن، ويتحلى بالصبر وكظم الغيظ والعفو عن الناس والإحسان إليهم. ويُهدي نصيحته لكل أحد كبيراً وصغيراً بأسلوب طيب، ويستعمل الحكمة واللين في دعوته، فاللين ما دخل في شيء إلا زانه. وقد أرشدنا الله تعالى إلى استعمال الرحمة والرقة حتى مع أعدى عدوّه حينما ندعوه إلى الهدى حيث قال تعالى لموسى وأخيه عليهما السلام: ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعلَّهُ يَتذَكَّرُ أو يَخْشَى ﴾(٣).

هذا وإن التوحيد الخالص هو شريعة كل الرسل والأديان السماوية، ومنهجهم المشترك منذ أن جعل الله تعالى الإنسان خليفته في الأرض، وبعث منهم رسلاً مبشرين ومنذرين قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وصَّى بهِ نُوحَاً والَّذي أَوحَينَا إليكَ ومَا وصَّينَا بِهِ إبرَاهِيمَ ومُوسَى وعِيسَى أنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ، كَبُرَ عَلى المُشْرِكينَ مَا تَدْعُوهُم إليهِ، اللَّهُ يجتَبِي إليهِ مَنْ يَشَاءُ ويَهْدِي إليهِ مَنْ يُنِيب ﴾(٤). ثم يبيّن الله تعالى أنهم ما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم، ثم يدعو رسوله بقوله: ﴿ فلِذَلِكَ فادْعُ واستَقِمْ كَما أُمِرتَ ولا تَتَّبِعْ أهوَاءَهُم وقُلْ آمنْتُ بمَا أنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وأُمِرتُ لأعدِلَ بَينَكُم، اللَّهُ رَبُّنَا ورَبُّكُم. . . ﴾(٥).

---

(١) راجع سنن ابن ماجه، كتاب الفتن [١٢٩٧/٢]؛ وفي مجمع الزوائد: إسناده حسن.
(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان [٦٣/١].
(٣) سورة طه: الآية ٤٤.
(٤) سورة الشورى: الآية ١٣.
(٥) سورة الشورى: الآية ١٥.

هذا هو منهج «لا إله إلاّ الله» في العبادة والتوحيد، والسلوك والعمل، والأخلاق والآداب.

فالتوحيد والعبودية لله تعالى وحده هي القاعدة الأساسية للانطلاق بتحريك الإيمان من القلب إلى الأعضاء ثم إلى المجتمع ممّن حوله. فما الصلاة والصوم والزكاة والحج، ثم الحدود والتعازير، والحل والحرمة، والمعاملات والتشريعات والتوجيهاتِ الإسلامية إلا وتنطلق من هذه القاعدة[1] التي لا تقوم حياة للأمة الإسلامية قبل أن تقوم. ولا يتحقق الوجود الإسلامي إلا إذا قام على منهج «لا إله إلاّ الله» قال تعالى: ﴿ إنِ الحُكْمُ إلاَّ للّهِ أَمرَ ألاَّ تَعبُدُوا إلاَّ إيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ القَيِّم ﴾[2].

فالمجتمع الإسلامي أول شعاره «لا إله إلاّ الله»، ويتمثل هذا الشعار في عقيدته أولاً وفي الشعائر التعبدية ثانياً. فلا يتحقق الإيمان ولا الإسلام إلا مع الاعتقاد بوجود الله وحده، ومع الاعتقاد بأن شعائره التعبدية لله تعالى، لا يشركه في ذلك أحد: ﴿ قُلْ إنَّ صَلاَتي ونُسُكِي ومَحيَايَ ومَماتِي للّهِ ربِّ العَالمينَ لاَ شَريكَ لَهُ وبِذَلِكَ أُمرتُ وأنَا أوَّلُ المسلِمينَ ﴾[3]. فالله تعالى أغنى الشركاء فلا يقبل إلا ما هو خالص لوجهه.

كما لا يتحقق مقتضى هذه الكلمة إلا بأن يتلقى الأوامر والنواهي من الله تعالى وعن طريق رسله الذين بلّغونا الإسلام، وآخرهم وخاتمهم محمد رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿ أمْ لَهم شُركَاءُ شَرَعُوا لَهم مِنَ الدِّينِ مَا لَم يَأذَنْ بهِ اللّهُ؟ ﴾[4].

فالمؤمن بعدما أعطى قلبه لله فامتلأ بالإيمان والتوحيد لا بدّ وأن يكيّف إدراكه على ضوء ما يأمر به. ثم يكيف على أساس هذه العقيدة الحقّة تعامله مع ربه ومع نفسه ومع غيره، تحقيقاً لعبوديته التي لا بدّ وأن تشمل جميع حياته

---

(١) معالم في الطريق ص [٩٢ - ١٠٧].
(٢) سورة يوسف: الآية ٤٠.
(٣) سورة الأنعام: الآيتان ١٦٢ - ١٦٣.
(٤) سورة الشورى: الآية ٤٢.

ونشاطه. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بعد تخليص القلوب من العبودية لغير الله تعالى اعتقاداً وعبادة وشريعة. وأن يقف هؤلاء المخلصون صفاً واحداً متّحدين حاملين راية «لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله»، ومقيمين نظام حياتهم على هذا الأساس. وهكذا تحقق المجتمع الإسلامي الأول، مجتمع الرسول ﷺ وأصحابه، دخلوا في عقيدة التوحيد بكل ضمائرهم وجوارحهم، وخشعت أعضاؤهم كلها لله تعالى، وتركوا كل ما هو جاهلي وراء ظهورهم.

ولنضرب مثالاً واحداً على هذا الوقوف والحذر، واليقظة والوعي، فقد وقف جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ أمام الصفا والمروة بعد أداء الطواف مع رسول الله ﷺ متحرجين من السعي بينهما وذلك لوجود صنمين من أصنام الجاهلية على الصفا والمروة قبل الإسلام. فقالوا لرسول الله: كنّا نطوف بالصفا والمروة ـ أي أيام الجاهلية ـ وإن الله أنزل الطواف بالبيت فلم يذكر الصفا والمروة. فهل علينا من حرج أن نطوف بالصفا والمروة؟ فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ إنَّ الصَّفَا والمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فمنْ حجَّ البيتَ أو اعتَمرَ فلاَ جُنَاح عليهِ أنْ يَطَّوَفَ بهِمَا ﴾[1].

وروى الترمذي عن عاصم الأحول قال: سألت أنس بن مالك عن الصفا والمروة فقال: كانا من شعائر الجاهلية، فلما كان الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ إنَّ الصَّفا والمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ ﴾[2].

هكذا السلف الصالح من الأصحاب رضي الله عنهم دخلوا في الإسلام وكيّفوا إدراكهم وجميع حركاتهم وسكناتهم بما يتفق مع الإسلام عقيدة وشريعة وعملاً وسلوكاً.

هذا وقد وردت أحاديث كثيرة في فضل «لا إله إلاّ الله» منها ما رواه النسائي في عمل اليوم والليلة، ورواه ابن ماجه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «أفضل الذكر لا إله إلاّ الله، وأفضل الدعاء الحمد لله»[3]. وروى ابن ماجه عن معاذ بن

---

(١) سورة البقرة. الآية ١٥٨. وراجع تفسير القرطبي [١/١٧٨].
(٢) انظر: سنن الترمذي، مع شرحه تحفة الأحوذي [٨/٣٠٤].
(٣) انظر: سنن ابن ماجه، كتاب الأدب [٢/١٢٤٩]؛ وسنن الترمذي، مع شرحه التحفة [٩/٣٢٥].

جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من نفس تموت تشهد أن لا إلّه إلاّ الله وأني محمد رسول الله - ﷺ - يرجع ذلك إلى قلب موقن، إلا غفر الله لها»[1]. وأخرج الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما قال عبدٌ لا إلّه إلاّ الله مخلصاً إلا فتحت له أبواب السماء حتى يُفضي إلى العرش ما اجتنبَ الكبائر»[2].

وروى الترمذي بسنده أن رسول الله ﷺ فسّر قوله تعالى: ﴿ وألْزَمَهُم كَلِمةَ التَّقوَى ﴾[3] فقال: «شهادة أن لا إلّه إلاّ الله»[4]. وروى الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قلت: يا رسول الله مَنْ أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: «. . . أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة مَن قال: لا إلّه إلاّ الله خالصاً مخلصاً من قلبه، أو نفسه»[5]. وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ. . . وقال: «من لقيت يشهد أن لا إلّه إلاّ الله مستيقناً بها قلبه فبشّره بالجنة»[6].

هذا وقد جمع العلاّمة تاج الدين السبكي[7] بعض الآيات التي فُسِّرت بـ «لا إلّه إلاّ الله»، فروى بسنده عن ابن عباس في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ إنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ استقَامُوا ﴾[8] قال: (استقاموا على شهادة أن لا إلّه إلاّ الله). وعن عكرمة في قوله تعالى: ﴿ وقُولُوا حِطَّةٌ نَغفِر لَكُم خَطَايَاكُم ﴾[9] قال: (أي قولوا لا إلّه إلاّ الله).

---

(١) سنن ابن ماجه [١٢٤٧/٢].

(٢) سنن الترمذي، كتاب الدعوات [٢٧٩/٢].

(٣) سورة الفتح: الاية ٢٦.

(٤) انظر: سنن الترمذي، بشرح تحفة الأحوذي [١٥٠/٩]. وقال: حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا في هذا الوجه. والحديث هذا رواه ابن السبكي بسنده في الطبقات الكبرى [٣٢/١]؛ ورواه الحاكم في المستدرك موقوفا على علي.

(٥) انظر: صحيح البخاري، كتاب العلم [١٩٣/١]، مع شرحه فتح الباري [٥٧/١].

(٦) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان [٥٧/١].

(٧) انظر: الطبقات الكبرى [٣٩/١ - ٤١].

(٨) سورة فصّلت: الآية ٣٠.

(٩) سورة البقرة: الآية ٥٨.

وفي قول موسى لفرعون: ﴿ هَلْ لَكَ إلى أَنْ تَزَكَّى ﴾[1] قال عكرمة: (أي إلى أن تقول لا إلّه إلاّ الله). وفي قوله تعالى حكاية عن الذي يموت كافراً: ﴿ رَبِّ ارجِعُونِ لعلِّي أعمَلُ صَالِحاً ﴾[2] قال عكرمة: (أي لعلّي أقول لا إلّه إلاّ الله). وفي قوله تعالى: ﴿ قَدْ أفلحَ مَنْ تزَكَّى ﴾[3] قال: (أي من قال لا إلّه إلاّ الله). وفي قوله تعالى: ﴿ وقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً ﴾[4] قال: (أي لا إلّه إلاّ الله). وفي قوله تعالى: ﴿ مَنْ جَاءَ بالحسَنةِ فلَهُ خَيْرٌ مِنها ﴾[5] قال: (أي قول لا إلّه إلاّ الله) قال: له منها خير؛ لأنه لا شيء خير من لا إلّه إلاّ الله)[6].

وروى البخاري ومسلم بسندهما أن رسول الله ﷺ قال: «يخرج من النار من قال: لا إلّه إلاّ الله وفي قلبه وزن ذرّة من خير»[7].

* * *

حقيقة هـذه الكلمة وآثارها:

والحق أن فضائل هذه الكلمة لا تنتهي، فكل ما ذكر حولها كقطرة من بحر، أو ذرّة من كون. ويكفي فضلاً أنها الكلمة الوحيدة التي تُخرِج قائلها من معسكر الكفر والإلحاد والإشراك، إلى الإيمان والتوحيد والإخـلاص، فهي التي تميز المسلم عن الكافر، وعن المشرك والملحد. فهي تتضمن عنصرين هامين هما: الإيمان بوجود الله تعالى، والإيمان بوحدانيته، وبذلك أشارت إلى أقسام الناس جميعاً، مؤمن موحد، وكافر ملحد، ومؤمن مشرك. فهي تحدد مصير قائلها وذلك لأن معنى هذه الكلمة الطيبة: **أنه ليس في هذا الكون أحد جدير بأن يعبده الناس،**

---

(١) سورة النازعات: الآية ١٨.

(٢) سورة المؤمنون: الآيتان ٩٩ - ١٠٠.

(٣) سورة الأعلى: الآية ١٤.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٧٠.

(٥) سورة النمل: الآية ٨٩.

(٦) انظر: الطبقات الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو [١/٣٩ - ٤١]. ولاحظ تعليقه على قول عكرمة في الآية الأخيرة.

(٧) انظر: صحيح البخاري، باب زيادة الإيمان ونقصانه [١/١٧]، وفي كتاب التوحيد [٩/١٥٠]؛ وصحيح مسلم، كتاب الإيمان [١/١٨٢].

ويسجدوا له بالطاعة ويطأطئوا له رؤوسهم في العبادة، ويركنوا إليه عند الشدة، ويستعينوا به عند الحاجة. . . إلاّ الله تعالى. فهي إذن يتلخص فيها الإيمان الكامل، والخضوع التام، والإقرار الصريح بأن العبودية لا تكون إلاّ لإلّـه واحد دون سائر الآلهة الباطلة، فيتحقق بها التوحيد الحقيقي بشقيه: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

فإذا آمنت بذلك فستعلم أن الله تعالى لم يترك الناس بدون هداية وإرشاد، وإنما بعث لهم مبشّرين ومنذرين الذين آخرهم محمد بن عبد الله، ولهذا جاء الإيمان به في الشطر الثاني لهذه الكلمة «لا إلّه إلاّ الله وأن محمداً رسول الله». وبعد الإيمان برسوله يستلزم منه الإيمان بالنور الذي أنزل إليه، والصراط الذي هداه إليه: ﴿ وأنَّ هذَا صِرَاطِي مُستَقِيمَاً فاتَّبِعُوهُ ولاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فتَفرَّقَ بِكُم عَنْ سَبيله ذَلِكُمْ وصَّاكُم بهِ لعلَّكُم تتَّقُونَ ﴾[1].

فهذه الكلمة الطيبة تتضمن حقائق هامة ومعاني سامية، منها الدلالة إلى اليقين الثابت بوجود الله تعالى. وذلك أن هذا الكون الذي يعجز العقل الإنساني عن إدراكه، وعن معرفة مبدئه ومنتهاه، والذي تتجدد فيه الحوادث والمخترعات لا بدّ له من إلّه حيٍّ لا يموت أبداً، عليم لا تخفى عليه خافية، حكيم يضع الشيء في موضعه عن علم وبدقة وانتظام، غالب على الأمور كلها مالك لقوى غير محدودة، يستمد منه كل شيء في هذا الكون أسباب حياته ورُقيِّه، ومنزَّه عن كل العيوب والنقائص[2].

ثم إن هذه الصفات الإلّهية لا بدّ وأن تجتمع كلها في ذات واحدة بعينها، ولا يمكن أن تكون في ذاتين قال تعالى: ﴿ لَو كَانَ فيهِمَا آلهةٌ إلاَّ اللَّهَ لفسدَتَا ﴾[3]. ولهذا يقال: وفي كل ذرّة من ذرّات الكون دلالة على أنه واحد. وذلك لأنه لا يمكن أن تتوزع صفات الألوهية بين أكثر من واحد، بأن يكون هذا حاكماً وذاك عالماً وغيرهما رازقاً، لأنه قد لا يحصل الاتفاق والتعاون بينهما فيكون نصيب

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

(٢) مبادىء الإسلام ص [٧٠].

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

العالم الدمار والخراب. قال تعالى: ﴿ما اتَّخذَ اللَّهُ مِنْ ولَدٍ ومَا كانَ مَعهُ مِنْ إلَهٍ إذاً لذَهبَ كلُّ إلَهٍ بمَا خَلقَ ولعلاَ بَعضُهُم عَلى بَعْضٍ سُبحَانَ اللَّهِ عمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

فإذا كانت هذه الكلمة هي الأساس الأول للإيمان واللبنة الأساسية الأولى للعقيدة، والفارق الذي يميز بين الإيمان والكفر والإلحاد والإشراك فإن هذه الميزة العظيمة والفرق الكبير لا يتأتيان بمجرد النطق بها. فإنك إذا كنت مصاباً بالصداع فلن ينفعكِ تكرار لفظ: (الأسبيرين) ولو كان ألف مرة، دون أن تتناوله فعلاً، وينفعل بدمك وجسمك. وكذلك هذه الكلمة الطيبة فهي وإن كانت تنقذ الإنسان من الحكم عليه بالكفر، وتدخل قائلها في دائرة الإسلام وتعطيه فرصة للتعرّف على الإسلام لكنها لن تجني ثمارها الحقيقية إلا إذا استقرت في سويداء قلبك، وأفاضت إلى جوارحك وأعصابك فتنصهر في بوتقتها وتنفعل معها.

فكما أن من أيقن أن النار محرقة والسمّ مُهْلِك يبتعد عنهما فكذلك من آمن بهذه الكلمة يبتعد عن كل شيء صغيراً كان أو كبيراً من الشرك والإلحاد في العقيدة والعمل.

فالإيمان بهذه الكلمة والعمل على مقتضاها قوة وعزّة، وسعادة وفَلاَح، وفوز ورقي في الآخرة والأولى. والذين كفروا بها كُتِبَ لهم الخسران والخزي والخذلان، والتذبذب وعدم الاستقرار. وتعال نناقش هذه القضية وهذه الآثار بهدوء.

خلق الإنسان ضعيفاً في تكوينه، محتاجاً في كل أموره، فهو يحتاج لاستبقاء حياته لأمور كثيرة ليست في متناول يده، فقد ينالها مرة ويُحرم منها مرة أخرى[2].

فالإنسان يرى المنافع ويريد الحصول عليها، ويرى المضار والمصائب والمحن والأمراض فيحاول أن يدفعها عن نفسه فينجح مرة وتخيب آماله مرة أخرى فتضيع عليه جهوده وتنصبّ عليه المشاكل. وهو مع ذلك يرى حوله الأمور العظيمة

---

(١) سورة المؤمنون: الآية ٩٠.

(٢) انظر مبادىء الإسلام ص[٦٦].

التي تملأ عينيه هيبة وجلالاً ورعباً، كالجبال الراسيات، والأنهار والمحيطات، والبهائم والسباع الضارية المخيفة، كما يشاهد عواصف الرياح وزلازل الأرض والرعد والبرق وتقلّب الليل والنهار، والشمس والقمر. فيشعر الإنسان بضعفه أمامها وينشأ في قلبه الشعور بحاجته إلى من يحميه، فيتجه الإنسان الجاهل إلى هذه الأشياء العظيمة أو المخيفة فيتخذ منها «الآلهة». فلذلك نرى عُبَّاد الأرض والشمس والنار والبقر والأصنام والأنهار والجبال وغير ذلك، فيسجد لهـا ويطلب منهـا الحماية.

ولكن عندما ينقشع هذا الجهل، وينشرح قلبه بقبس من نور العلم يصل إلى نتيجة أخرى أعمق من المظاهر الخارجية. فيرى أن هذه الكائنات ضعيفة أيضاً، فيرى أن الموت يدرك أكبر حيوان كما يدرك أضعفه، ويرى أن أكبر جبل ينهار أمام زلزال عنيف، وأن أكبر الأنهار تجف وتقحل عندما لا تجد الماء الكافي، كما يرى أن الرياح ليست لها إرادة واختيار، وأن الشمس والقمر والنجوم ـ بل الكون كله ـ مسخّرات وخاضعة لنظام مطّرد لا تكاد تخرج منه أو تخالفه قيد شعرة. فعند هذا التفكير ينهض من رقدته، ويستيقظ من غفلته فيرى ضعف هذه الكائنات وأنها لا تستطيع أن تدفع عن نفسها الضرّ، «فمن لم يكن لنفسه فكيف يكون لغيره؟!». كما رأى الأعرابي الحارس لأحد الأصنام أن ثعلباً بال على صنمه الذي يعبده قومه، فتفكر فيه كثيراً وعمل معادلة بسيطة في قلبه: كيف يستطيع الثعلب أن يبوّل على الإلّه؟ لو كان إلّهاً لكان أولى بدفع الضرّ والإهانة عن نفسه، فهان الصنم ولما هان لم يعد يستحق التقدير، فكيف بالتعظيم والسجود! فآمن في الحال.

هكذا يصل الإنسان بفكره العادي المتنور إلى وجود إلّه لهذا الكون أكبر وأعظم مما يشاهده. ولكن قد يبقى معه الاعتقاد بإعطاء منزلة من منازل الألوهية إلى غير الله تعالى بعد الاعتراف بوجود إلّه عظيم يدبر الكون، كما كان حال أكثر الناس. قال تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾[1]. وقد كان المشركون يقولون: ﴿ مَا نَعْبُدُهُم إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾[2].

---

(١) سورة يوسف: الآية ١٠٦.
(٢) سورة الزمر: الآية ٣.

فإذن أكثر الناس مؤمنون ـ حسب الفطرة ـ بوجود إلّه، لكن المشكلة تكمن في قضية الإشراك ولهذا جاءت كلمة التوحيد منصبّة على هذا الجانب فنفت كل آلهة سوى إلّه حكيم خبير هو (الله).

فمرحلة التوحيدة تأتي بعد مرحلة الإيمان بوجود الإلّه، وذلك عندما يترقى تفكير الإنسان ويزداد بصيرة وفهماً يقلّ أمامه عدد الآلهة شيئاً فشيئاً فيتأمل فيهم واحداً واحداً فيصل إلى أنهم ليسوا آلهة بحق، بل كلهم مخلوقات مثله إن لم يكونوا أقل منه. وأكثر من ذلك أن الكون كلُّه مسخّر للإنسان وخادم له. إذن لماذا يكون هو خادماً بل عابداً له، ولماذا قَلَبَ الوظيفة؟ فهو أشرف مخلوق، وهو خليف الله في الأرض، فالكون كلّه حتى الملائكة سجدوا له وخضعوا له، حتى لا يسجد هو لغير الله تعالى.

ثم يتفكر جليّاً أن الشيطان قد عصى الله تعالى حينما لم يسجد للإنسان لذلك طرده الله من رحمته ولعنه مع أنه كان يسجد لله تعالى ويقرّ بوحدانيته!! ويتدبر كم قَدَّر الله تعالى الإنسان؟ وكم عظَّمه وأعطاه من قدر؟ فإذن لماذا يهبط هو بنفسه إلى مرتبة الحيوانات؟ فما أحقر الإنسانَ وأذلّه إذا سجد لمخلوق أقل شأناً منه! . ﴿ أُولئِكَ كالأنعَامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولَئِكَ هُم الغَافِلُونَ ﴾[1]. فهل يسجد للأصنام التي لا تسمع ولا تتكلم؟ أو هل يسجد للحيوان الذي لم يكن لديه العقل والتدبير؟ أم لأخيه الإنسان؟ حاشا للعقل ـ الذي هو أمانة الله عنده ـ أن ينزل إلى هذا المستوى الحقير. وحاشا للعقل ـ إذا ترك هو ونفسه ـ أن يؤمن بهذه الأوهام الواهية التي نتجت كلها عن الجهالة والضلالة. ﴿ يا أيها الإنسانُ ما غرَّكَ بربِّكَ الكريم * الذي خَلَقَكَ فسوَّاكَ فَعَدَلَكَ * في أيِّ صورةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ ﴾[2].

لذلك فقِمَّة التفكير والعقل تصل إلى «لا إلّه إلاّ الله» الذي تنتج منها هذه الآثار وهي السعادة والعزّة للمؤمن بالتوحيد، وهل هناك عزّة أكثر من أن تُخرجكَ هذه الكلمة من السجود للمخلوقات إلى السجود لربّ العالمين؟.

كما أن هذه الكلمة تُدخِل المؤمن إلى آفاق رحبة واسعة، وتُخرِجه من عالم

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٩.

(٢) سورة الانفطار الآيات ٦، ٧، ٨.

المادة والشهادة إلى السموّ والنفحات الإلّهية. فالمؤمن ليس ضيق النظر بل هو يؤمن بمن خلق السموات والأرض ويملك الكون كله، الذي يصفه في صلاته بأنه: ﴿ رَبِّ العَالمينَ * الرَّحمٰنِ الرَّحيمِ * مَالكِ يَومِ الدِّينِ ﴾.

فهو ينظر إلى خلق ربه، والكون الذي سخّره له. قال تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذا في السَّمواتِ والأَرض ﴾[1].

كما أن الإيمان بهذه الكلمة يؤدي إلى العزّة الحقيقية التي تليق بالإنسان ﴿ وللَّهِ العِزَّةُ ولرسُولِهِ وللمُؤمِنينَ ولكِنَّ المُنَافِقينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾[2]. وذلك لأنه يعلم أن الله الواحد هو الصاحب الحقيقي للكون كله، للمنافع والمضار، والإحياء والإماتة، والرزق الواسع، والقتر والضيق. فالأمر كله لله، فإذن لماذا الخضوع لغير الله تعالى؟ ولماذا الخوف من غيره؟ ولماذا الشكر والحمد والثناء لغيره؟

والمؤمن مع هذه العزّة التي تُكوِّنها «لا إلّه إلّا الله» لا يكون متكبراً جباراً بطراً، ولا يمكن أن يكون مغروراً بالدنيا وزينتها، بالقوة والجاه والسلطان، وذلك لأن هذه الكلمة تعلِّمه بأن ما أُوتي في الدنيا فهو هبة من الله تعالى وأنه استخلفه عليها ليمتحنه بها. إذن فالمؤمن خائف من غضب الله تعالى، وَجِلٌ متواضع هيِّن ليِّن، ﴿ وعِبَادُ الرَّحمٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ علَى الأرضِ هَوْنَاً وإذَا خَاطَبَهُم الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً. . . ﴾[3].

أما غير المؤمن فهو يتكبر ويتجبر إذا حصلت له نعمة المال أو الجاه، ويتصور أنها أتته بسبب علمه أو قوته فيسندها إلى نفسه فيطغى، ﴿ كَلَّا إنَّ الإنسَانَ لَيطغَى * أنْ رَآهُ اسْتَغْنَى ﴾[4]. ويقول كما قال قارون: ﴿ قَالَ إنَّمَا أُوتِيتُه علَى عِلمٍ عِنْدِي ﴾[5]، في حين أن المؤمنين نصحوه بقولهم: ﴿ لا تَفْرَحْ إنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الفرِحِينَ وابتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ ولا تَنْسَ نَصيبَكَ مِنَ الدُّنيَا وأَحسِنْ كمَا

---

(١) سورة يونس: الآية ١٠١.
(٢) سورة المنافقون: الآية ٨.
(٣) سورة الفرقان: الآية ٦٣.
(٤) سورة العلق: الآيتان ٦ ـ ٧.
(٥) سورة القصص: الآية ٧٨.

أحسَنَ اللَّهُ إليكَ ولا تَبْغِ الفَسادَ في الأَرضِ إنَّ اللَّهَ لاَ يُحبُّ المُفْسِدينَ ﴾[1].

وأيضاً فإن من عرف «لا إله إلاّ الله» يعدّ نفسه للقائه والتقرّب إليه، وتزكية نفسه بالعمل الصالح حتى يظفر برضاه، ويشعر بمسؤولية شخصية أمام هذا الإلـه الخالق الكريم المعطي الصمد القاهر.

أما غير المؤمن فيقضي حياته لهواً ولعباً. فإن كان ملحداً فليس له وراء المادة من شيء، ولا يعرف إلاّ الدنيا وزخارفها. وإن كان مشركاً فإنه يعيش على أماني كاذبة؛ فمنهم من يقول: إن المسيح عليه السلام قد كفَّر عن ذنوبنا وضحى بنفسه في سبيل تحمُّل خطايانا عند أبيه، ومنهم من يقول: نحن أبناء الله وأحباؤه فلن يعذبنا بذنوبنا، ومنهم من يقول: إنّا سنتشفّع عند الله بكبرائنا وأتقيائنا، ومنهم من يقدّم النذور والقرابين إلى آلهته ويزعم أنه قد نال بذلك إجازة في العمل كيفما يشاء[2].

كما أن المؤمن بهذه الكلمة يشعر بالسكينة والاطمئنان، ولا يعرف اليأس والقنوط. ويؤمن بأن نِعَم الله لا تعدّ ولا تحصى، فلو أُهينَ في الدنيا وطُرد من كل باب، وضاقت عليه سبل العيش فلن يضيق قلبه؛ لأنه متصل بمن له خزائن الأرض والسموات. ﴿ هُم الَّذينَ يَقُولُونَ لاَ تَنفِقُوا علَى مَنْ عِندَ رَسولِ اللَّهِ حتَّى يَنفَضُّوا ولِلَّهِ خَزَائِنِ السَّمٰواتِ والأرضِ ولَكنَّ المُنَافِقينَ لاَ يَفْقَهُونَ ﴾[3].

وباختصار فالإيمان بالله تعالى وحده عزّة وقـوة وسعادة واطمئنـان، وعزم وإقدام، وصبر وثبات، وعمل وتوكل، وإخلاص وجهاد، وتعلّق بمن يملك الكون كله وإخراج من ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة. قال تعالى: ﴿ ومَنْ أعرَضَ عَنْ ذِكْري فإنَّ لهُ مَعيشَةً ضَنْكاً ونَحشُرهُ يومَ القيَامةِ أعمَى ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿ وقِيلَ للَّذينَ اتَّقَوْا مَاذَا أنزَلَ رَبُّكُم قَالُوا خَيراً للَّذِينَ أحسَنُوا في هَذِهِ الدُّنيَا حَسَنَةٌ ولَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ ولَنِعْمَ دَارُ المُتَّقِينَ ﴾[5].

---

(١) سورة القصص: الآية ٧٦ ـ ٧٧.
(٢) مبادىء الإسلام ص [٧٤].
(٣) سورة المنافقون: الآية ٧.
(٤) سورة طه: الآية ١٢٤.
(٥) سورة النحل: الآية ٣٠.

جعلنا الله من المتفيِّئين بظلال «لا إله إلّا الله» والعاملين بمقتضاها، والحاملين رايتها، والمطبقين لمقتضياتها. كما نسأله حسن الختام وهو مولانا فنعمَ المولى ونعمَ النصير.

* * *

رسالة في معنى لا اله الا الله للامام العمدة

الفاضل ...

بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي

الشافعي رحمه الله



صحيفة العنوان وفيها عنوان الرسالة وتعليقات كثيرة

يعم كل الأزمنة فقوبل بلا النهي ما هو جواب له أي متى زعموا ذلك فيه

قيل لهم فتمنوا الموت ولن يتمنوه جوابه قوله قل إن كانت لكم

الدار الآخرة عند الله خالصة أي إن كانت قد وجبت لكم الدار الآخرة

فتمنوا الموت الآن استعجالا للكون في دار الكرامة التي أعدها الله تعالى

لأوليائه وأحبابه وعلى وفق هذا القول جاء قوله تعالى لن تراني

ليتذكر العالم بمكاني الكلم ما أثبته هنا من الكلام في حرف النفي

ولن من حروف النفي لم ولن ولا وما وإن وكن أخوات في الاشتراك في

النفي لكنهن أخوات علات يتباين في نسبة النفي بأسباب وعلامات

فنقل سيبويه أن لم حرف نفي لفعل ولن حرف نفي لسيفعل ولا النفي يفعل

يعني بذلك أن لا موضوعة لنفي الفعل المستقبل مطلقا وقد ينفى بها

الماضي أيضا عند التكرير نحو قوله فلا صدق ولا صلى وعند التعظيم كقوله تعالى

فلا اقتحم العقبة وعند الدعاء كقوله عليه الصلاة والسلام لا استطعت

ما هو بلفظ الدعاء كقوله كبرت سنك وما هو متردد بين معنى الدعاء

والنفي كقوله لا صام ولا أفطر يعني من صام الدهر فكأنه

تم هذا آخر ما وجد بخط مؤلفه وقد حصل الفراغ يوم الأحد

ثالث شهر ربيع الآخر سنة ٩٥

آخر الصحيفة من نسخة الأصل وفيها تأريخ نسخها وكونها من نسخة المؤلف.

بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الأولى من نسخة ـ س ـ الإسكندرية

الورقة الأخيرة من نسخة ـ س ـ

مَعْنَى

لا إله إلا الله

للإمام العمدة الفاضل بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي

المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

دراسة وتحقيق وتعليق

علي محيي الدين علي القره داغي

بسم الله الرحمن الرحيم

[وصَلِّ اللَّهمّ على سيدِنا محمد، وعلى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمَ][1].

الحمدلله حمداً يُوافي نِعَمَهُ، ويُكافي مزيدَهُ، والصَّلاةُ والسلامُ[2] على سيدِنا محمد، ذو[3] المناقب الحميدةِ، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ ما دارَ الزمانُ بسيطه ومديده.

وبعـــد:

فهذهِ فوائِدُ جَمَّةٌ، وفرائِدُ يُعْنى بها ذو الهِمَّةِ، غالِبُها أبكارٌ[4] عزيزةُ الوجودِ، رخيصةُ الأسعارِ، تتعلقُ بكلمةِ «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ». عَلَّقْتُها في ليلة أَقْلَقَني فيها رائدُ الفكر، وتَشَعباتُ النظر، ليسَ لِي فيها سميرٌ غيرُ المِحْبَرَةِ والسِّراج، ولا أنيسٌ غيرُ الفكرِ الوهَّاجِ. هذا وَبَحْرُهُ شديدُ

(١) ما بين الحاصرتين لم يرد في «س».

(٢) في الأصل: (التسليم).

(٣) هكذا في الأصل ونسخة «س». وعلى هذا فرفع «ذو» على القطع، أي كونه خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: هو ذو المناقب.

(٤) أبكار جمع بكر بكسر الباء، أي العذراء. والمراد به هنا كل فعلة لم يتقدمها مثلها، أي مبتكرة لم يسبق إليها غيره. القاموس المحيط [٢/ ٣٩٠].

الأمواجِ ، سريعُ الازدواجِ ، إلى أنْ أَسْفَرَ[1] الصبحُ فَأَعْلَنَ بالابتهاجِ ، وأَنْتجتْ مقدماتُهُ أَشْرَفَ الإنتاجِ . فَسِرْتُ منْ عالمِ الأَفكار إِلَى عالمِ الاستبصارِ، واستَغْفَرْتُ العزيزَ الغفارَ.

[وَرَتَّبْتُهُ على فصولٍ][2] :

الأَوَّلُ:

«لا» نافيةٌ للجنسِ[3] محمولةٌ في العملِ على نقيضها: «إنَّ»[4].

---

(١) أي أضاء وأشرق. القاموس المحيط [٢/٥٠].

(٢) ما بين الحاصرتين سقط عن «س».

(٣) لفظ «الجنس» له معانٍ كثيرة باعتبارات مختلفة. ففي عُرْف المنطق هو أعمّ من النوع، حيث عرَّفوه بأنه كُلِّي يطلق على أفراد كثيرة مختلفة بالحقيقة في جواب: ما هو؟، مثل الحيوان والجسم. وفي عُرْف النحاة ـ وهو المراد هنا ـ: هو الماهية، أي حقيقة ذلك الشيء دون النظر إلى الأفراد بعينها، فمثلاً قولنا: الرجل خير من المرأة، للجنس. أي أن ماهية الرجل من حيث هي خير من ماهية المرأة من حيث هي. وإلاَّ فهناك بعض النساء خير من بعض الرجال.

والجنس ـ أو الماهية ـ يتحقق بواحد أو أكثر إذا كان الكلام مثبتاً مثل: عندي رجل. فيتحقق بوجود واحد أو أكثر، أما إذا كان منفياً فيعمّ مثل: لا رجل في الدار.

راجع: التعريفات للسيد شريف ص [٤٢]؛ ولسان العرب [٨/٧٠٠]؛ والقاموس المحيط [٢/٢١٢]؛ وشرح الرضي على الكافية [٢/١٣٦]؛ وكشاف مصطلحات الفنون للتهانوي مادة «جنس»؛ ومصباح المنير [١/١٢١]؛ وشرح المفصل [١/١٩].

(٤) أي أن لفظ «لا» في: «لاَ إِلَهَ إلاَّ الله» معناه نفي الجنس أي الماهية. قال ابن عقيل: (والمراد بها «لا» التي قصد بها التنصيص على استغراق النفي للجنس كله).

فمعنى: لا رجل في الدار، أي لا يوجد هذا الجنس في الدار.

وأما عملها فهو كعمل «إن» وهو نصب الاسم ورفع الخبر. =

واسمُها معربٌ ومبنيٌّ(١). فَيُبْنى إذا كان مفرداً نكرةً على ما كانَ يُنْصَبُ بِهِ.

= وقوله: (على نقيضها: إن) أي تعمل «لا» عمل «إن» التي هي نقيض «لا»، وذلك لأن «لا» للنفي أو تأكيده، وأما «إن» فلتأكيد الثبوت والتحقق. قال سيبويه: (ونصبها ـ أي نصب «لا» ـ كنصب «إن» لما بعدها).

قال المبرِّد: (فإذا قلتَ: لا رجل في الدار، لم تقصد إلى رجل بعينه، وإنما نفيت عن الدار صغير هذا الجنس وكبيره. فهذا جواب قول القائل: هل من رجل في الدار؟؛ لأنه يسأل عن قليل هذا الجنس وكثيره، ولذلك أُعملت عمل «إنَّ»).

راجع لتفصيل ذلك: الكتاب لسيبويه [٢/٢٧٤]؛ والمقتضب للمبرد [٤/٣٥٧]؛ وشرح ابن عقيل على الألفية [١/٣٩٣]؛ والمفصل للزمخشري مع شرحه لابن يعيش [١/١٠٥]؛ وحاشية الصبان على الأشموني على الألفية [٢/١٣٤]؛ وشرح الرضي على الكافية [١/٢٥٥]؛ والإنصاف ص[٢٢٥]؛ والأمالي للشجري [٢/٢٢٢]؛ وشرح التصريح على التوضيح [١/٢٣٥].

(١) لا يخفى أن اسم «لا» التي لنفي الجنس إما أن يكون مضافاً مثل: لا غلام رجل حاضر، أو مشابهاً للمضاف مثل: لا خيراً من زيد راكب، أو مفرداً مثل: لا رجل، والمراد بالمفرد هنا ما ليس بمضاف ولا مشبَّه به. وقد اتفق النحاة على أن اسم «لا» معرب إذا كان مضافاً أو مشبهاً به، واختلفوا في المفرد فذهب الجمهور إلى أنه مبني، وذهب الكوفيون والزَّجَّاج إلى أنه معرب، وذهب المبرد إلى أن اسم «لا» إذا كان مثنى أو جمعاً سالماً يكون معرباً مثل لا مسلمَين، أو مسلمِين ـ بفتح الميم أو بكسرها.

ثم القائلون ببناء اسم «لا» إذا كان مفرداً اختلفوا في سبب بنائه، فذهب بعضهم إلى أن سببه تضمنه معنى الحرف، وذهب آخرون إلى أن بناءه لتركبه مع «لا» كتركيب خمسة عشر.

انظر: المقتضب [٤/٣٥٧]؛ وحاشية الصبان على شرح الأشموني [٢/١٣٤]؛ وشرح ابن عقيل [١/٣٩٦]؛ والإنصاف ص[٢٢٥]؛ وشرح التصريح [١/٢٣٩].

وسَبَبُ بنائِهِ تَضَمُّنُهُ معنى الحرفِ[1] وَهُوَ «مِنْ» الاستغراقِيَّةُ[2].

يَدُلُّ على ذلك[3] ظُهُورُها في قولِ الشاعر:

فَقَامَ يَذودُ النَاسَ عنها بسيفِه
وقال: أَلَا لا مِنْ سبيلٍ إلى هندِ[4]

وقيلَ: بُنِيَ لتركُّبِهِ مَعَها تركيبَ خمسة عشر[5].

---

(١) الأصل في الاسم أن يكون معرباً، ولذلك لا يبنى إلَّا لوجود شبه بينه وبين الحرف، كالشبه الوضعي ـ بأن يكون وضع الاسم على حرف أو حرفين ـ مثل التاء ونا في نصرتنا، وكالشبه المعنوي ـ بأن يكون الاسم متضمناً معنى من معاني الحرف ـ كالاستفهام، وكالشبه الاستعمالي مثل أسماء الأفعال.

راجع: شرح الأشموني مع حاشية الصبان [٩٥/١]؛ وشرح التصريح [٤٦/١ ـ ٥١].

(٢) قال ابن يعيش: (بُنيتْ «لا» مع النكرة، لأنها لما وقعت في جواب: هل مِنْ رجل عندكَ؟ على سبيل الاستغراق، وجب أن يكون الجواب أيضاً بحرف الاستغراق ـ أي من ـ ليكون الجواب مطابقاً للسؤال. فكان قياسه: لا من رجل في الدار، ليكون النفي عاماً كما كان السؤال عاماً، ثم حذفت «مِنْ» من اللفظ تخفيفاً وتضمن الكلام معناها فوجب أن يبنى لتضمنه معنى الحرف).

راجع: شرح المفصل [١٠٥/١ ـ ١٠٦]؛ وحاشية الصبان على الأشموني [١٣٩/١].

(٣) سقط (ذلك) من «س».

(٤) هذا البيت استشهد به العيني في شرح شواهد الألفية [٣٣٢/٢]؛ وصاحب التصريح على التوضيح [٢٣٩/١]؛ والسيوطي في جمع الجوامع [١٤٦/١]؛ والأشموني في شرحه على الألفية [١٣٤/٢]. والشاهد فيه ظهور «من» الاستغراقية مع «لا». وهو من بحر هذج.

(٥) قال سيبويه: (فجُعِلتْ ـ أي لا ـ وما بعدها كخمسة عشر في اللفظ).

وقال المبرد في تعليل ذلك: (لأنها ـ أي لا ـ جعلت وما عملت فيه بمنزلة اسم واحد كخمسة عشر). ثم ذكر أنه لا يمنع أن يكون الحرف مع الاسم اسماً =

وعن السيرافيِّ(١) والزَّجّاجِ(٢): أنَّ حركةَ «لا رجلَ» ونحوَهُ حركةُ إعراب، وإنما حذف التنوين تخفيفاً(٣). ويدلّ على ذلك الرجوعُ إلى

= واحداً فقال: (هذا موجود معروف نقول: قد علمتُ أن زيداً منطلق، فـ: «إن» حرف، وهي وما عملت فيه اسم واحد. والمعنى علمت انطلاق زيد). والدليل على أن «لا» وما عملت فيه اسم قولهم: غضبت من لا شيء، وجئت بلا مال.

وهذا رأي سيبويه وجماعة، ويؤيدهم أنه إذا فصلت بين «لا» وبين اسمها بشيء يكون معرباً.

هذا وقد أشار الزركشي إلى ضعف هذا القول حيث عبّر عنه بـ «قيل» وهذا ما عليه كثير من النحاة فقد قال المحقق الرضي: (والحق أن نقول: إنه مبني لتضمنه لـ «من» الاستغراقية وذلك لأن قولك: لا رجل، نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل).

راجع: الكتاب [٢/٢٧٥]؛ والمقتضب [٤/٣٥٨]؛ وشرح الرضي [١/٢٥٦].

(١) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان، القاضي أبو سعيد السيرافي شيخ الشيوخ، وإمام الأئمة معرفةً بالنحو والفقه والشعر والعروض والقرآن، والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة. أفتى في بغداد خمسين سنة فما وجد له خطأ. ولد بسيراف قبل سنة ٢٧٠ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٣٦٨ هـ. وله تصانيف كثيرة منها شرح كتاب سيبويه وغيره.

راجع لترجمته: الجواهر المضية [١/١٩٦]؛ وبغية الوعاة للسيوطي [١/٥٠٧]؛ ووفيات الأعيان [١/١٣٠]؛ ولسان الميزان [٢/٢١٨]؛ والأعلام [٢/٢١٠].

(٢) هو إبراهيم بن السرّي بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة. ولد في بغداد سنة ٢٤١ هـ، وتوفي بها سنة ٣١١ هـ. وله مؤلفات قيّمة من أهمها «معاني القرآن» و«الاشتقاق» و«الأمالي» وغيرها.

راجع لترجمته: بغية الوعاة [١/٤١١ - ٤١٣]؛ ومعجم الأدباء [١/٤٧]؛ ونزهة الألباب ص[٣٠٨]؛ وإنباه الرواة [١/١٥٩]؛ وتأريخ بغداد [٦/٨٩]؛ والأعلام [١/٣٣].

(٣) راجع لتفصيل قول السيرافي والزجّاج: شرح الرضي على الكافية =

[هذا](١) الأصلِ في الضرورةِ كقوله:

ألا رَجُلاً جزاهُ اللَّهُ خيراً
يَدُلُّ على مُحَصِّلَة تَبيتُ(٢)

= [٢٥٥/١]؛ وشرح المفصل لابن يعيش [١٠٦/١]؛ والإنصاف ص [٢٢٥ - ٢٢٨].

(٤) سقط لفظ (هذا) من «س».

(١) هذا البيت استشهد به سيبويه في «الكتاب» [٣٠٨/٢]، وقد أسنده الأزهري في «التهذيب» إلى أعرابي وهو عمرو بن قعاس أو قنعاس المرادي المذحجي.

و«محصلة» معناها المرأة تحصل تراب المعدن كما قال صاحب القاموس وغيره. وقال البغدادي: (وهذا التفسير كما ترى ركيك، والظاهر ما قاله الأزهري في التهذيب وهو أن هذا البيت لأعرابي أراد أن يتزوج امرأة بمتعة، فعلى هذا تكون الصاد في «محصلة» مفتوحة). وأنشده الأخفش وقال: («محصلة» موضع يجمع الناس أي يحصلهم).

و«تبيت» رُوي بفتح التاء من «بات» بمعنى دخل في وقت الليل، وروي أيضاً بضم التاء مضارع «أبات» أي تجعل لي بيتاً، أي امرأة بنكاح.

والشاهد نصب «رجلاً» وتنوينه للضرورة. والبيت من البحر الوافر.

راجع: همع الهوامع [٥٨/١]؛ وشرح شواهد المغني ص [٧٧، ٢٠٩]؛ والأشموني على الألفية [١٤٨/٢]؛ وشرح الرضي على الكافية [٢٦٢/١]؛ والقاموس المحيط [٣٦٩/٣].

(٢) أجاب الزركشي عن هذا البيت بأنه لا دليل فيه، وتوضيح ذلك أن «ألا» هنا كلمة واحدة للتحضيض - كما ذهب إليه الخليل وسيبويه - وليست مؤلفة من الهمزة و«لا» لنفي الجنس حتى يرد علينا أن اسم «لا» معرب محذوف. وتقدير البيت على هذا: ألا تروني رجلاً... فرجلاً مفعول لفعل محذوف وهذا كقوله تعالى: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُم﴾ (سورة النور: ٢٢). قال سيبويه: (وسألت الخليل رحمه الله عن قوله: ألا رجلاً... فزعم أنه ليس على التمنّي، ولكنه بمنزلة قول الرجل فهلاّ خيراً). =

ولا حُجَّةَ فيه؛ لأَنَّ التَّقْدِيرَ: أَلا تروني رجلاً. وإن[1] لم يكن مفرداً ـ وأعني به المضاف والمشبه به[2] ـ أُعرب نصباً نحو: لا خيراً من زيد.

الثاني:

«لا» هذه تخالفُ «إنَّ» مِنْ أَوجُهٍ:

أَحدُها: أَنَّها لا تعملُ إلاَّ في النَّكِراتِ بخلافِ «إنَّ»[3].

الثاني: أَنَّ اسمَها إذا لمْ يكنْ عاملاً كما في «لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ» فإنَّه يُبْنَى[4]. وَقَدْ تَقدمَ السببُ في علَّةِ بنائِهِ.

= وذهب يونس إلى أن الهمزة للاستفهام، و«لا» لنفي الجنس، فتكون «ألا» للتمني، وعلى ذلك فتنوين «رجلاً» للضرورة والاضطرار.

راجع: الكتاب لسيبويه [٣٠٨/٢]؛ وشرح الرضي [٢٦٢/١]، والأشموني على الألفية [١٤٩/٢]؛ وشرح التصريح [٢٤٦/١].

(١) في «س»: (فإن).

(٢) إن لفظ «المفرد» له إطلاقات كثيرة، فيذكر «المفرد» ويراد به غير المثنى والجمع، ويطلق أيضاً على غير المركب وغير الجملة. وفي عُرْف المنطق: ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه.

لكن المراد بالمفرد هنا ما لا يكون مضافاً ولا مشبهاً به.

راجع: التعريفات للسيد ص [١١٧]؛ وشرح ابن عقيل [٣٩٦/١].

(٣) قال سيبويه: (واعلم أن المعارف لا تجري مجرى النكرة في هذا الباب لأن «لا» لنفي الجنس لا تعمل في معرفة أبداً، فأما قول الشاعر: لا هيثم الليلة للمطر، فإنه جعله نكرة كأنه قال: لا هيثم من الهيثميين). وقال ابن عقيل وغيره أن «لا» لا تعمل إلا إذا كان اسمها وخبرها نكرتين ولم يشترط ذلك في «إنّ».

راجع: الكتاب [٢٧٤/٢، ٢٩٦]؛ وشرح ابن عقيل [٣٩٤/١]؛ وشرح الرضي [٢٥٧/١]؛ وشرح التصريح [٢٣٥/١]؛ والمقتضب [٣٥٧/٤].

(٤) أي إذا كان اسمها مفرداً غير مضاف ولا مشبه به يبنى على الفتح كما سبق، وأما اسم «إن» فلا يبنى لأجل وجوده مع «إن». راجع المصادر السابقة.

الثالث: أنَّ ارتفاعَ خبرها عند إفرادِ اسمِها نحو: «لا رجلَ قائمٌ» بما كان مرفوعاً به قبلَ دخولها [لا بها][1] وهو قول[2] سيبويه[3]، وخالَفَهُ الأكثرونَ[4]. ولا خلاف بين البصريينَ أنَّ ارتفاعَهُ بها إذا كانَ عاملاً[5]/. [٢ أ]

---

(١) سقط من «س».

(٢) راجع: الكتاب لسيبويه [٢/٢٩٩]. أي أن «لا» التي لنفي الجنس لا تعمل في خبرها إذا كان اسمها مفرداً فمثلاً: «لا رجل في الدار ظريف»، يقول سيبويه: «لا رجل» مبني على الفتح وفي محل الرفع مبتدأ، وظريف: خبر المبتدأ، وهذه النظرة نابعة من مذهبه في أن «لا رجل» مركب كخمسة عشر. أما إذا لم يكن اسمها مفرداً فتعمل «لا» في اسمها بالنصب وفي خبرها بالرفع، وقال غيره تعمل «لا» في الحالتين.

راجع: شرح الرضي [١/١١١].

(٣) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، إمام النحاة وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز سنة ١٤٨ هـ، ثم قدم البصرة ولزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنّف كتابه المسمى: كتاب سيبويه في النحو، قال في حقه النحاة: لم يوضع في النحو مثله لا قبله ولا بعده. مات سنة ١٨٠ هـ على الراجح. ولفظ سيبويه فارسي معناه رائحة التفاح.

انظر لترجمته: البداية والنهاية [١٠/١٧٦]؛ وتأريخ بغداد [١٢/١٩٥]؛ وطبقات النحويين ص [٦٦]؛ وبغية الوعاة [٢/٢٢٩]؛ الأعلام [٥/٢٥٢].

(٤) حيث ذهبوا إلى أن خبر «لا لنفي الجنس» مرفوع بها سواء كان اسمها مفرداً أو غير مفرد. راجع شرح الرضي على الكافية [١/١١١].

(٥) بيَّن الزركشي هنا محل النزاع بين البصريين في خبر «لا لنفي الجنس» بأن النزاع في خبرها إذا كان اسمها مفرداً مبنياً. حيث ذهب سيبويه حينئذ أن خبرها مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخول «لا»، أي أن «لا» إذا تركبت مع اسمها وصار اسمها مبنياً لا تعمل في الخبر، وذلك لأنه لما صار الإسم الذي كان معرباً بسببها مبنياً وكان تركبها معه سبباً لبنائه استبعد أن يكون الخبر معمولاً لها. وأما غيره من =

الرابع: أَنَّ خبرَها لا يتقـدمُ على اسمِها ولـو كان ظـرفـاً أو مجروراً(١).

الخامس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررتْ نحو: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»، ولكَ فتحُ الاسمَيْن ورفعُهما والمغايرةُ بينَهما(٢).

السادس: أنه يكثُر حذفُ خبرِها إذا عُلم نحـو: ﴿ قَالُـوا لَا ضَيْرَ ﴾(٣).

= البصريين فلم يفرِّقوا بين الحالتين. وإذا لم يكن اسمها مفرداً فلا خلاف بينهم وبين سيبويه في ارتفاع الخبر بها.

(١) أي أن «لا لنفي الجنس» لا تعمل إذا فصل بينها وبين اسمها حتى ولو كان هذا الفصل بالظرف أو المجرور، وذلك كما قالوا لضعف عملها.

راجع: شرح التصريح على التوضيح [٢٣٦/١]؛ وشرح الرضي على الكافية [٢٥٧/١]؛ والمقتضب للمبرد [٣٦١/٤]؛ والكتاب [٢٧٦/٢].

(٢) أي يجوز فيه خمسة أوجه:

١ ـ فتح الاسمين وهما «حول» و«قوة» على البناء.

٢ ـ ورفعهما مع التنوين على الابتداء، أي تلغى «لا» عن العمل لتكرارها.

٣ ـ وفتح الأول وهو «حول» مع رفع الثاني.

٤ ـ وفتح الأول أيضاً مع نصب الثاني على الإعراب، أي مع التنوين فيكون الثاني معطوفاً على محل اسم «لا» وتكون «لا» زائدة بين العاطف والمعطوف عليه.

٥ ـ رفع الأول مع فتح الثاني على البناء.

والجدير بالإشارة أن الرفع إنما يكون باعتبار كـونه مبتـدأ أو كون «لا» تعمل عمل ليس أو معطوفاً على محل «لا» مع اسمها عند سيبويه.

راجع: الكتاب لسيبويه [٢٨٤/٢ ـ ٢٨٥]؛ وشرح ابن عقيل [٣٩٩/١]؛ وشرح الأشموني [١٣٩/١]؛ وشرح التصريح على التوضيح [٢٤٠/١].

(٣) جزء من آية: ٥٠ من سورة الشعراء.

وتَميمٌ[1] لا تذكرُهُ حينئذٍ[2].

الثالث:

اعلم أنَّ «لا» لفظٌ مشتركٌ[3] بينَ النفي، وهي فيه على قسمين:

قسمٍ تنفي معهُ الجنسَ فتعملُ عملَ «إنَّ»[4] كما تقدَّمَ.

---

(1) المراد بـ«تميم» قبيلة تميم التي كانت تسكن أرض نجد والبصرة واليمامة والعذيب ثم تفرقوا في الحواضر والبوادي، وجدّهم الكبير: تميم بن مر بن أد بن طانجة بن إلياس بن مضر. قال ابن حزم: هم قاعدة من أكبر قواعد العرب.

راجع: جمهرة الأنساب ص [١٩٦]؛ ومعجم قبائل العرب [١/١٢٦]؛ والأعلام (٢/٧١].

(2) إذا دلّت قرينة على خبر «لا» النافية للجنس وجب حذفه عند بني تميم وطيء، ويكثر حذفه عند الحجازيين. أما إذا لم تكن هناك قرينة تدل عليه لم يجز حذفه عند الجميع مثل قول الشاعر:

ولا كريم من الولدان مصبوح

وهذا البيت لرجل جاهلي.

راجع: شرح ابن عقيل على الألفية [١/٤١٣]؛ والمفصل بتحقيق الأستاذ محيى الدين عبد الحميد [١/٨٩]؛ وشرح التصريح [١/٢٤٦]؛ وشرح الأشموني [١/١٤٩].

(3) المشترك: هو اللفظ الذي وضع لأكثر من معنى على سبيل الحقيقة، كلفظ «العين» حيث وضعت للعين الباصرة وللعين الجارية، وكلفظ «القُرء» حيث له معنيان الطهر والحيض. فاستعمال المشترك في أي معنى من معانيه حقيقة ويحتاج إلى قرينة في تعيين أحد معانيه. التعريفات للسيد الشريف ص[١١٣].

(4) قال المبرد: ولا يجوز أن يكون هذا النفي إلاّ عامّاً، من ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿لا عاصِمَ اليومَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (سورة هود: ٤٣)، وقوله تعالى: ﴿لا رَيْبَ فِيه﴾ (سورة البقرة: ٢).

راجع: المقتضب [٤/٣٥٩].

وقسم تنفي فيه الوحدةَ وتعملُ حينئذ عملَ «ليس»، وبين النهيِ والدعاءِ فتجزمُ فعلاً واحداً.

قلتُ: هكذا ادَّعى جماعةٌ من النَّحْويين[1] أنَّ «لا» العاملةَ عملَ ليسَ لا تكونُ إلاَّ نافيةً للوحدةِ لا غيرُ.

ورُدَّ عليهم بنحوِ قوله[2]:

* تَعزَّ فلا شيءٌ على الأَرضِ باقياً[3] *

---

(١) فذهب جماعة منهم إلى أن «لا» العاملة عمل ليس لا تنفي العام وإنما تنفي الوحدة فقط. فقد أشار المبرد إلى أنه إذا أردت نفي العام فتقول: لا رجلَ في الدار، بفتح رجل فمعناه حينئذ نفي الجنس لأنه في تقدير الجواب: هل من رجل في الدار؟. وإذا أردت نفي الوحدة فتقول: لا رجلٌ فيها، برفع رجل في جواب: هل رجل في الدار، وعليه قراءة: ﴿ولا خَوفٌ عليهم﴾ (سورة البقرة: ١١٢). أي برفع «خوف».

وقال ابن عقيل وغيره: (إن «لا» العاملة عمل «ليس» ليست نصاً في نفي الجنس، إذ يحتمل نفي الواحد، ونفي الجنس، أي حسب الإرادة والقرائن، وأما «لا» العاملة عمل «إن» فهي لنفي الجنس ليست إلا). وهذا فرق دقيق ولطيف يدل على أهمية الإعراب والحركات للدلالة على المعاني، وحتى لا يلتبس على المخاطب إرادة القائل من نفي جنس، أو نفي وحدة.

راجع: المقتضب للمبرد [٣٥٩/٤]؛ وشرح ابن عقيل [٣٩٣/١]؛ وشرح الرضي على الكافية [١١٢/١]؛ والكتاب [٢٩٥/٢]؛ وشرح التصريح على التوضيح [١٩٩/١].

(٢) في «س»: (بقوله).

(٣) الشطر الثاني من البيت: (ولا وزر مما قضى الله واقياً). وهذا البيت استشهد به النحاة ولم يذكروا له قائلاً معيناً و«تعز» أمر من التعزّي أي تصبر وتحمل الصبر، و«وزر» معناه الملجأ، والشاهد فيه أن «لا» عملت عمل «ليس» مع أنها أفادت العموم. =

و«لا» هذه العاملةُ عملَ «ليس» تخالفُ «ليس» من وجوه:

أحدُها: أنَّ عملَها قليلٌ[1].

الثاني: أنَّ ذكرَ خبرِها قليلٌ[2].

= قال صاحب التصريح: (و«لا» نافية للجنس وهي عاملة عمل «ليس»، وربما ظن كثير أن «لا» العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة وليس كذلك) نبّه عليه في المغني.

قال المحقّق الرضي: (والظاهر في «لا» المشبهة بليس الاستغراق مع ارتفاع المبتدأ المنكر بعدها لأن النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر، ويحتمل أن يكون لغير الاستغراق مع القرينة).

راجع: شرح التصريح على التوضيح [١٩٩/١]؛ وشرح الرضي [١١٢/١]؛ وشرح ابن عقيل [٣١٣/١].

(١) هذا ما صرح به النحاة وذلك لأن «لا» هذه لا تعمل في لغة بني تميم، وأما «ليس» فتعمل بالإجماع.

ومن جهة أخرى أن عمل «لا» مشروط عند الحجازيين بشروط ثلاثة وهي: كون الاسم والخبر نكرتين، وعدم تقدم خبرها على اسمها، وعدم انتقاض النفي بإلا. وأما «ليس» فلا يشترط لعمله أي شيء لأنه فعل.

راجع: شرح ابن عقيل [٣١٣/١]؛ وشرح التصريح على التوضيح [١٩٩/١]؛ وشرح الرضي [٢٦٧/١]؛ وشرح المفصل لابن يعيش [١١٤/٢].

(٢) هذا ما عليه النحاة، قال صاحب التصريح: (والغالب في «لا» أن يكون خبرها محذوفاً حتى قيل بلزوم ذلك كقول الشاعر: فأنا ابن قيس لا براح، بضم الحاء. والبيت أسنده سيبويه إلى سعد بن مالك وقد حذف خبر «لا» لكن الصحيح جواز ذكره كما في قوله: تعز فلا شيء على الأرض باقياً).

راجع: التصريح على التوضيح [١٩٩/١]؛ والكتاب [٢٩٦/٢]: وأمالي ابن الشجري [٢٣٩/١]؛ وشرح شواهد المغني ص[٢٠٨]؛ والإنصاف ص [٣٦٧].

الثالث: أنَّها لا تعملُ إلاَّ في النكراتِ[1] خلافاً[2] لابن جِنِّي[3] وعليه قول النابغة[4]:

وحَلَّتْ سوادَ القلبِ لا أنا باغياً
سِواها ولا عَنْ حُبِّها مُتراخياً[5]

---

(1) راجع: شرح ابن عقيل [١/٣١٣ - ٣١٥]؛ وشرح التصريح [١/١٩٩]؛ وشرح الرضي [١/٢٧٠].

(2) ذهب ابن جني إلى أن «لا» تعمل في المعرفة أيضاً حيث أجاز عمل «لا» في اسمها المعرفة في قول الشاعر:

أبي جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود قاتله

فقال: يجوز أن يكون «البخل» اسم «لا».

راجع: الخصائص [٢/٢٨٤].

(3) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو وله شعر، ولد بالموصل. وله تصانيف كثيرة منها «الخصائص» في اللغة، و«المحتسب» في شواذ القراءات، و«اللمع» في النحو. توفي ببغداد سنة ٣٩٢ هـ - ١٠٠٢ م.

راجع: تاريخ ابن خلكان [١/٣١٣]؛ ومفتاح السعادة [١/١١٤]؛ والأعلام [٤/٣٦٤].

(4) في «س»: (وعليه النابغة) والنابغة هو: زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى من أهل الحجاز. كانت تضرب له قبة بسوق عكاظ فيقصده الشعراء لعرض أشعارهم عليه، وكان الأعشى وحسان والخنساء ممّن يعرض شعره عليه. توفي في نحو ١٨ ق هـ - ٦٠٤ م، جمع بعض أشعاره في ديوان مطبوع.

راجع: الأعلام [٣/٩٢]؛ وخزانة البغدادي [١/٢٨٧]؛ ونهاية الأدب [٣/٥٩].

(5) البيت للنابغة الجعدي، والشاهد فيه إعمال «لا» مع كونها اسمها معرفة. وأجاب النحاة بأن هذا شاذ أو نادر وأوّله بعضهم بأن «أنا» فاعل لفعل محذوف تقديره: لا أرى باغياً، أو يكون «أنا» مبتدأ و«باغياً» حال سدّ مسدّ الخبر وتقديره: لا =

وعليه بَنَى المتنبي[1] قولَهُ:

إذا الجودُ لَمْ يُرْزَقْ خلاصاً من الأذى

فلا الحمدُ مكسوباً ولا المالُ باقياً[2]

وقد تردُ «لا» زائدةً تقويةً للكلام نحو: ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ ﴾[3]، ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾[4]. وتُوَضِّحُهُ الآيةُ

= أنا أرى باغياً.

وقد استشهد بهذا البيت ابن الشجري في أماليه [٢٨٢/١]؛ وابن هشام في مُغني اللبيب ص [٢٤٠]؛ والعيني في شرح الشواهد [١٤١/٢]؛ وابن عقيل في شرحه [٣١٥/١]. والبيت من البحر الطويل.

(١) هو أحمد بن الحسين بن الحسن الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي، له الأمثال السائرة والمعاني المبتكرة. ولد بالكوفة ونشأ بالشام، وتنبأ في بادية السماوة وتبعه بعض، فأسره أمير حمص وسجنه حتى تاب ورجع عن دعواه. وكان إذا ذكر له حادث تنبئه يستنكره ويقول ذلك شيء كان في الحداثة.

قتل في سنة ٣٥٤ هـ ـ ٩٦٥ م.

راجع: لسان الميزان [١٥٩/١]؛ والأعلام [١١٠/١].

(٢) البيت للمتنبي ضمن قصيدة يائية قالها في مدح كافور لما خلع عليه وأكرمه بالهدايا، ومعنى البيت: إذا لم يتخلص الجود من الأذى ـ أي المن ـ لم يكسب صاحبه الشكر والثناء عليه، كما أن المال لم يبق: أي أن الجود المصحوب بالمنّ والأذى قد أهلك المال بدون فائدة.

ويشير المتنبي بهذا البيت إلى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّها الذينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بالمَنِّ والأَذَى ﴾ (سورة البقرة: ٢٦٤).

راجع: ديوان المتنبي بشرح الأستاذ عبد الرحمن البرقوقي [٤١٩/٤].

(٣) سورة طه: الآية ٩٢.

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٢. قال القرطبي: (و«لا» زائدة بدليل الآية الأخرى: ﴿ ما مَنعكَ أنْ تَسْجُد ﴾ (سورة ص: ٧٥).

وهذا واردٌ في الشعر العربي كقوله: أبي جوده لا البخل فاستعجلت به، أي: =

الأُخرى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ ﴾[1].

الرابع:

إذا عُرِفَ أَنَّ «لا» في كلمةِ الإخلاصِ نافيةٌ للجنسِ فـ «إِلَٰهَ» اسمُها. ومَذهبُ سيبويه أَنها واسمَها في محلٍّ رفعٍ بالابتداءِ، ولا عملَ لها في الخبر. ومذهبُ الأَخفشِ[2]: أَنَّ اسمَها في محلِّ رَفْعٍ، وهي عاملةٌ في الخبَرِ[3].

= أبي جوده البخل. وقال ابن جني: («لا» هنا عاملة في «البخل»).

وقيل: «لا» ليست زائدة، و«منعك»: بمعنى قال أو دعا، ويكون المعنى: من قال لك أن لا تسجد؟ أو من دعاك إلى أن لا تسجد؟.

راجع: تفسير القرطبي [٧/١٧٠]؛ والخصائص [٢/٢٨٤].

(١) سورة ص: الآية ٧٥.

(٢) لقد لقب بهذا اللقب كثيرون عدَّ السيوطي منهم في «بغية الوعاة» أحد عشر نحوياً، غير أن المشهورين منهم ثلاثة هم: الأخفش الأكبر عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة المتوفى سنة ٢١٥ هـ، والأخفش الأصغر علي بن سليمان المتوفى سنة ٣١٥ هـ. والذي يظهر لي: أنه يراد به عند الإطلاق وفي كتب النحو الأخفش الأوسط أي سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش الأوسط تلميذ سيبويه. من أهل بلخ، سكن البصرة، وقرأ النحو على سيبويه، وحدّث عن الكلبي والنخعي وهشام بن عروة، وروى عنه أبو حاتم السجستاني. قال المبرّد: أحفظ مَنْ أخذ عن سيبويه الأخفش ثم الناشي ثم قطرب، صنّف الأوساط في النحو ومعاني القرآن، وزاد في العروض بحر «الخبب» على البحور الخمسة عشرة للخليل توفي سنة ٢١٥ هـ.

راجع: بغية الوعاة للسيوطي [١/٥٩٠، ٢/٧٤، ١٦٨، ٣٢٠]؛ والأعلام [٣/١٥٤، ١/٢٦٤]. وراجع: الحاشية على كافية ابن الحاجب طبعة آستانة سنة ١٣٢٢ هـ، ص [١٠].

(٣) اختلف النحاة في محل اسم «لا» التي تنفي الجنس بعد القول بعملها =

الخامس:

قولُ: «لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ» قَدَّر فيه الأكثرونَ خبرَ «لَا» محذوفاً فقدَّر بعضُهم الوجودَ، وبعضُهم: «لنا» وبعضُهم «بحقٍّ»[1]. قال: لأَنَّ آلهةَ الباطل موجودةٌ في الوجودِ كالوثنِ، والمقصودُ نَفْيُ ما عدا إِلَٰهَ الحقِّ، ونازَعَ فيه بعضُهم، ونَفى الحاجةَ إلى قيد مقدَّر محتجاً بأَنَّ نفي الماهيةِ من غيرِ قيدٍ أعمُّ من نفيِها بقيدٍ[2].

= فيه إذا كان مفرداً نكرة كالآتي:

فذهب سيبويه إلى أن «لا» واسمها في محل رفع بالابتداء، ولا عمل لها في الخبر. قال سيبويه: (واعلم أن «لا» وما عملت فيه في موضع ابتداء. والدليل على ذلك قول العرب من أهل الحجاز: لا رجل أفضل منك، والخبر خبر المبتدأ).

وذهب الأخفش والمازني والمبرد إلى أن «لا» عاملة في اسمها وخبرها سواء كان اسمها مفرداً أو غيره.

راجع: الكتاب [٢/٢٧٥]؛ شرح التصريح [١/٢٣٧].

(١) يكون الكلام على التقدير الأول: «لَا إِلَٰهَ موجود إِلَّا الله»، وعلى التقدير الثاني: «لَا إِلَٰهَ لنا إِلَّا الله»، وعلى الثالث: «لَا إِلَٰه بحق إِلَّا الله». قال الزمخشري: (يحذف الحجازيون خبر «لا» كثيراً ومنه كلمة الشهادة ومعناها: «لَا إِلَٰه في الوجود إِلَّا الله»).

راجع: المفصل مع شرحه لابن يعيش [١/١٠٧]؛ شرح أنوار السعادة مخطوط [ق ١٦].

(٢) أي ذهب بعضهم إلى أنه لا حاجة إلى تقدير قيد فيكون النفي منصباً على ماهية الإِلٰه دون ملاحظة أي قيد، أي لا إِلٰه (مطلقاً) إِلَّا الله. والقائل بنفي الحاجة إلى تقدير هو الإمام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير فقال: (لا حاجة إلى التقدير بل نفي الماهية أقوى). وقال العلّامة الكافيجي: (المفهوم من قول: «لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله» التصديق بوجود الله تعالى مع التصديق بنفي وجود غيره). ثم رجح تقدير الموجود من غير قيد وعلّل ذلك بقوله: (لأن مطمع النظر هو الوجود عنده لا الألوهية فيكون الردّ على حسب اختلاف الشبهة عندهم أي أن محل وقوع النظر عند المشركين هو الوجود لأنهم كانوا يدّعون وجود الإِلٰهية في أصنامهم وهي =

والتقديرُ أَوْلى جرياً على القاعدةِ العربيَّةِ في تقدير[1] الخبرِ. وعلى هذا فالأَحسنُ تقديرُ الأَخير لما ذكَرَ، ولتكونَ الكلمةُ جامعةً لثبوتِ ما يستحيلُ نفيُهُ ونفي ما يستحيلُ ثبوتُهُ[2].

= موجودة بين أظهرهم فكان الردّ بحسب شبهتهم، والمراد أن وجود آلهتكم وعدمها سواء؛ لأنه لا معبود موجود إلّا الله تعالى فعلى هذا قدّرنا العام ونفيناه، ولا شك أن نفي العام يستلزم نفي الخاص أي إذا نفينا كل إلّه سوى الله تعالى يكون شاملاً لكل ما يعبد من دون الله تعالى كما إذا نفينا الحيوان يستلزم منه نفي الإنسان وعلى هذا فالخبر المقدّر هو «موجود» أي لا إلّه موجود إلّا الله تعالى). ثم ناقش فقال: (فإن قلتَ: فلِمَ لم يقدّر الخبر المحذوف «ممكن» كما قدّره بعض أهل الاستدلال مع أن نفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس؛ لأن الإمكان أعمّ من الوجود. قلتُ: لعدم قرينة دالّة عليه؛ ولأن التوحيد هو بيان وجود الله تعالى ونفي إلّه غيره لا بيان الإمكان وعدم إمكان غيره. على أن هذا القول ردٌّ لخطأ المشركين في اعتقاد تعدّد الآلهة في الوجود، والبلاغة رعاية مقتضى الحال وإعطاء كل مقام حقه).

راجع: أنوار السعادة مع شرحها [ق ١٧، ٢٤]؛ ورسالة في شرح مقالة البركوي في تحقيق كلمة التوحيد مخطوط [ق ٤].

(١) في «س»: (في الخبر).

(٢) الظاهر أن الراجح عند الزركشي هو الرأي الأخير القائل بأن التقدير: «لَا إِلَٰهَ بحق إِلَّا الله»، حتى تكون الكلمة جامعة لثبوت ما يستحيل نفيه وهو الله تعالى، وجامعة أيضاً لنفي ما يستحيل ثبوته وهو الإلّه غير الله تعالى.

قال العلّامة الكافيجي: (المفهوم من قول: «لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله» هو التصديق بوجود الله تعالى، والتصديق بنفي وجود غيره).

قال العلّامة ابن ملك: (صدر الكلام نفي لكل معبود بحق، فيكون إثبات الواحد الحق توحيداً خالصاً).

وقال العلّامة شمس الدين الصايغ: (قدّر بعضهم الخبر المحذوف: «في الوجود» وقدّر بعضهم «كائن»، وبعضهم «لنا» قيل والتقديران الأولان أولى من حيث كونه أدلّ على التوحيد المطلق من غير تقييد، ولذلك جاء: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾، =

السادس:

[٢ ب] ذكـرَ بعضُهم أنَّ «إلاَّ» في كلمـةِ الشهادةِ/ بمعنى «غيـر»(١) واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾(٢)، ثم بقولِ الشاعرِ:

= وأعقب بقوله: ﴿ لا إله إلاّ هو ﴾ ويقال: إذا قدّرنا «لنا» فالمراد العالم الذي هو سوى الله تعالى فاتحدت التقادير).

وقد ردّ الإمام فخر الدين الرازي على من قدّر الخبر في الوجود بأن هذا النفي عام مستغرق فتقييده بالوجود تخصيص فلا يبقى النفي على عمومه.

ويقول عطا الله البانبوي: (إن عدم التقدير أولى لأن نفي الماهية في إثبات التوحيد أولى من نفي الوجود، فثبت أن الإجراء على ظاهره أولى).

وعليه الزمخشري حيث ذهب إلى أن «لا إله» في موضع الخبر و«إلاّ الله» في موضع المبتدأ.

راجع: شرح أنوار السعادة مخطوطة [ق ١٥]؛ وشرح ابن ملك ص [٣٢٣]؛ ورسالة في إعراب لَا إِلَهَ إلاّ الله لابن الصايغ، مخطوط البلدية [ق ٣]؛ ورسالة أخرى مخطوطة لصاحب الصحايف [ق ٢].

(١) معنى كون «إلا» بمعنى «غير»: أي أن ما بعد «إلا» يكون مغايراً لما قبلها وتكون بمعنى «غير» في المعنى، كما أن إعراب «غير» يعطي لما بعد «إلاّ». ففي مثالنا نقول: «إلاّ» بمعنى «غير» صفة، غير أنها لا تتحمل الإعراب فيعطي للفظ الجلالة حيث رفع بناءً على أن «إلا» مع ما بعدها صفة «لإله» باعتبار محله وهو الرفع على الابتداء، ويكون تقديره على هذا: «لَا إِلَهَ غير الله».

هذا وقد ذكر كثير من النحاة أن «إلاّ» في كلمة الشهادة للاستثناء وأن ما بعدها مرفوع على البدلية من «إله» باعتبار محله. وذكر القرطبي أن «إلاّ» فيها بمعنى «غير». والراجح هو القول بأن لفظ الجلالة بدل من «إله» وذلك لأن البدل يكون هو العمدة والمقصود في الكلام، ويكون المبدل منه في حكم السقوط.

راجع: شرح التصريح على التوضيح [١/٣٥٠]؛ شرح الأشموني مع حواشيه [٢/٣٠٥]؛ شرح أنوار السعادة [ق ٢٥ أ]؛ وتفسير القرطبي [١/١٠٣].

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٢. قال سيبويه والكسائي وجمهور النحاة: إن =

وكــلُّ أخٍ مــفــارقُــهُ أخــوهُ
لـعـمــرُ أبـيــكَ إلاَّ الـفَــرْقَــدان (١)

فإنه لو حُمِلَ «إلاَّ» على الاستثناءِ الصريح لم يكنْ اللفظُ بالكلمةِ الشريفةِ توحيداً محضاً؛ فإنَّ تقديرَ الكلامِ: «لا إلَهَ مستثنى عنه اللَّهُ» فلا يكونُ نفياً لآلهة لا يُسْتَثْنَى عنها الله(٢)، وهذا ليس بتوحيد.

وهذا القائلُ مُنَازَعٌ في هذا الفهمِ(٣)؛ وإجماعُ العلماءِ على أنَّه

= «إلاّ» هنا بمعنى «غير»، وقد برهن سيبويه على كون «إلاّ» بمعنى غير بشواهد من الشعر والنثر الفصيح. وذهب الفرّاء إلى أن «إلاّ» في الآية بمعنى «سوى».

راجع: تفسير القرطبي [٢٧٨/١١]؛ والكتاب لسيبويه [٣٣١/٢]؛ الكافية لابن حاجب ص [٣٨].

(١) البيت من البحر الوافر لعمرو بن معدي كرب كما قال سيبويه واستشهد به. والشاهد فيه أن «إلاّ» بمعنى «غير» بدليل أنها لو كانت للاستثناء لكان حق المستثنى وهو «الفرقدان» النصب، فرفع على الصفة. والفرقدان هما: نجمان قريبان من القطب لا يفترقان.

قال سيبويه: (كأنه قال: وكل أخ غير الفرقدين مفارقه أخوه... كما قال الشماخ:

وكل خليل غير هاضم نفسه   لوصل خليل صارم أو معارز

راجع: الكتاب [٣٣٤/٢]؛ والإنصاف ص [٢٦٨]؛ وشرح المفصل [٨٩/٢]؛ وشرح شواهد المغني ص [٧٨]؛ والأشموني [٣٠٦/٢]؛ والمقتضب [٤٠٩/٤].

(٢) في «س»: (عنه).

(٣) حيث لم يقل أحد أن معنى: ما جاءني القوم إلا زيد، أن معناه: ما جاءني القوم مستثنى عنه زيد. فيكون الكلام ينصب على قوم استثنى منهم زيد، لا على قوم لم يستثن منهم زيد، وإنما المعنى أنك ذكرت أن القوم ـ أي ما يطلق عليه هذا اللفظ ـ لم يأتوك إلا زيداً. فجعل «إلا» التي للاستثناء وهي حرف =

يفيدُ التوحيدَ المحض[1]، وإطلاقُ الشارع لها غيرَ مقيَّدةٍ بقيدٍ لا سيَّما في موضعِ البيانِ والتفسيرِ دليلٌ قطعيٌّ على أنَّه صريحٌ فيه.

وأما حملُ الآيةِ على معنى «غير» فظاهرٌ؛ لأنَّها مرفوعةٌ نعتاً لآلهة، لا أنَّ المراد بها الاستثناءُ؛ إذ المرادُ نفيُ المعيَّةِ لانتفاءِ التمانعِ المنفيِّ لانتفاءِ غيرِ الله تعالى. وهو الذي أوردَهُ[2] المتكلمون في صورة التقسيمِ المسمَّى عندهم: برهان الْخَلْفِ[3].

= بمعنى: مستثنى عنه، ويكون هذا التقدير صفة وقيداً للإله ـ مثلاً ـ بعيد جداً عن العربية، لأن «إلّا» حرف الاستثناء وليس بمعنى «مستثنى عنه»، فلو كان بهذا المعنى يكون اسماً ويكون صفة المستثنى منه.

راجع: الكتاب [٢/٣١٠]؛ شرح أنوار السعادة [ق ١٥].

(١) حتى استدل الأصوليون على أن النكرة في موضع النفي تعمّ بالإجماع على أن كلمة «لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله» كلمة التوحيد.

راجع: شرح المنار ص[٣٢٣]؛ والمحصول للإمام الرازي [ق ٣، جـ ١/٥٧].

(٢) في «الأصل»: (يورده).

(٣) البرهان لغة: بيان الحجة وإيضاحها، وقد يطلق على الحجة نفسها كما في قوله تعالى: ﴿ قُل هَاتُوا بُرهَانَكم ﴾ (البقرة: ١١١). والبرهان هو ما يلزم من التصديق به التصديق بالمبرهن عليه.

والخلف ـ بفتح الخاء وسكون اللام ـ عند المنطقيين: هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. وإنما سمى هذا النوع من الحجة برهان الخلف؛ لأن المتمسك به يثبت مطلوبه بإبطال نقيضه فكأنه يأتي مطلوبه من خلفه أي من ورائه. ففي الآية الكريمة: ﴿ لَو كَانَ فِيهِمَا آلهةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا ﴾ أقام الحجة على وحدانية الله تعالى بأن وجود إلٰهين يؤدي إلى فساد الكون، ومن المعلوم بديهياً أن الكون لم يفسد بل يمشي على أدق نظام وأحسن تدبير بلا تناقض ولا خلل فدلَّ هذا على وحدانية الله تعالى. =

وأمَّا مجيء كلمةِ التوحيدِ بـ «إلَّا» فَلِأَدائِهَا معنى الوحدةِ(١)، وتقديرُ

= راجع: شرح المطالع للأصفهاني على الطوالع للبيضاوي ص[٢٤٢]؛ كشاف اصطلاحات الفنون [٢/٢١٩].

(١) فعلى هذا فالراجح في إعراب «لَا إلَهَ إلَّا الله» هو أن «لا» حرف لنفي الجنس و«إلَه» اسم له مبني على الفتح لتضمنه معنى «من» الاستغراقية، أو لتركبه مع اسمه. وعند سيبويه «لا إله» مركب في محل الابتداء، والخبر محذوف وهو «موجود»، ويكون «موجود» خبراً «للا» عند غير سيبويه، وعنده يكون مرفوعاً على أنه خبر للمبتدأ. وعند الزجاج أن حركة «إله» حركة إعراب، و«إلا» حرف استثناء و«الله» مرفوع بدل من «إله» باعتبار محله وهو الرفع على الابتداء. وأجاز بعض النحاة فيه النصب على الاستثناء بناء على جواز الرفع والنصب في المستثنى الذي جاء بعد النفي مثل قوله تعالى: ﴿مَا فَعَلُوهُ إلَّا قليلٌ﴾ (سورة النساء: ٦٦) قرىء «قليل» بالرفع على البدلية وبالنصب على الاستثناء. غير أن الراجح في «لَا إلَهَ إلَّا الله» الرفع، قال الرضي: (فالنصب فيه ضعيف). وقال ابن الصايغ: (وظاهر كلام ابن عصفور يقتضي أن النصب على الاستثناء أفصح أو مساوٍ للرفع وهو مردود).

وأما رفع «إلَّا الله» فمن ستة أوجه:

١ ـ أن خبر «لا» محذوف و«إلَّا الله» بدل من موضع «لا» مع اسمها أو من موضع اسمها قبل دخولها.

٢ ـ أن خبر «لا» محذوف ـ كما سبق ـ و«إلَّا الله» بدل من الضمير المستكن في المحذوف. ولا يخفى أن هذا كلفة مع أنه اختاره بعض المتأخرين.

٣ ـ أن الخبر محذوف و«إلَّا الله» صفة لـ «لا إله» على الموضع، فيكون «إلا» بمعنى «غير» ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِنْ إلَهٍ غيره﴾ (سورة الأعراف: ٦٥).

٤ ـ أن يكون الاستثناء مفرغاً و«إله» اسم «لا» بني معها و«إلَّا الله» خبر، وهذا منقول عن الشلوبين والزمخشري.

٥ ـ وهو أن يكون «لا إله» في موضع الخبر و«إلَّا الله» في موضع مبتدأ. وهذا ما ذكره الزمخشري أثناء درسه وارتضاه جماعة منهم ابن الحاجب. =

لفظة «غير» في الآيـة لوجوب نَفْيِ مُدَبِّر لهما إلاَّ واحدٌ، ووجوبِ أَنْ لا يكونَ ذلك الواحدُ إلاَّ الله تعالى وحدَه.

قال الزمخشري[1]: فإن قلتَ: لِمَ وجب الأمران[2]؟ قلت: لعلمنا أن الرعية لَتَفْسُدُ بتدبير المَلِكَيْن لما يحـدُث بينَهما من التغـالُبِ

= ٦ ـ أن «إله» صفة بمعنى معبود فيعمل عمل اسم المفعول فيكون «إلاَّ الله» في حكم الفاعل له. وأما النصب في «إلاَّ الله» فعلى الاستثناء، أو على كونه صفة لـ «إله» بعد دخول «لا» عليه.

قال السمرقندي: (اختلف العلماء في أن «إلا» في قوله: «لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله» هل هي استثناء أو بمعنى «غير» فقال الشيخ عبد القاهر: إنها للاستثناء وغير جائز أن تكون بمعنى «غير»، وذهب آخرون إلى أنها بمعنى «غير». ولا يخفى أن كونها للاستثناء أولى كما سبق).

راجع: رسالة في الكلام على الشهادة للسمرقندي صاحب الصحائف، مخطوطة البلدية [ق ١]؛ وشرح أنوار السعادة، مخطوطة [ق ٢٧ ـ أ]؛ وكتاب المرقاة لابن الصائغ، مخطوطة البلدية [ق ١ ـ ٣].

(١) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد المعروف بالزمخشري، أبو القاسم، جار الله. كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء، متفنناً في كل علم، معتزلياً، ولد في سنة ٤٩٧ هـ، وورد بغداد غير مرة وسمع من علمائها، وجاور مكة وتلقب بجار الله. وله من التصانيف «الكشاف» في التفسير، و«الفائق» في غريب الحديث، و«المفصل»، و«الأنموذج» في النحو وغير ذلك. توفي يوم عرفة سنة ٥٣٨ هـ.

راجع: بغية الوعاة [٢/٢٧٩]؛ ووفيات الأعيان [٢/٨١]؛ ولسان الميزان [٦/٤]؛ والأعلام [٨/٥٥].

(٢) الأمران في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ الله ﴾ هما: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلاَّ واحداً، وأن لا يكون ذلك الواحد إلاَّ الله تعالى.

راجع: تفسير الكشاف للزمخشري [٣/٨٦].

والاختلافِ[1]؛ وهو معنى ما أردنا بانتفاءِ التمانعِ.

السابع:

قال بعضُ المتكلمينَ: تَصَوُّرُ الإثباتِ متقدّمٌ على تصوّرِ النفي بدليل إمكانِ تصوُّرِ الإثباتِ مجرداً عن تصوُّر العدمِ، دونَ العكسِ. فما موجِبَ مخالفتِهِ في كلمةِ الشهادة[2]؟

وأجابَ بأنَّ نفيَ الوجوبية عن الغير، ثم إثباتَها لله تعالى آكدُ من الإثباتِ[3].

---

(١) انظر تفسير الكشاف [٣/٨٦ ـ ٨٧].

(٢) راجع: شرح أنوار السعادة: مخطوط [ق ١٥].

(٣) حاصل هذا الاستفسار هو أن الإثبات يتصوره العاقل وإن لم يخطر على باله النفي؛ بخلاف النفي حيث هو فرع لتصور الإثبات. أي أن الإنسان إنما يتصور النفي إذا أضيف إلى شيء، فمثلاً إذا قلنا: عدم السواد، فلا نفهم عدمه إلا إذا فهمنا السواد. فثبت إذاً أن تصور الإثبات مقدم على تصور النفي، وأنه أسهل فهماً. فحينئذ لماذا جاء النفي مقدماً في كلمة الشهادة ثم أتى الإثبات؟

والجواب من ثلاثة أوجه:

أولهما: أن التقديم والتأخير في كلمة التوحيد باعتبار اللفظ، وأما المعنى فالكلام مثبت لأن معناها: «الله موجود وحده». وذلك كما قال علماء الأصول: الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدّال على هذا القدر، فمن قال: عندي عشرة إلا ثلاثة فكأنه قال: عندي سبعة.

ثانيها: أن هذه الطريقة ـ أي النفي ثم الإثبات ـ أفيد حيث تدلّ على حصر الإلّه بحق على الله تعالى بأوجز عبارة، وأدق تعبير. فلو لم يكن هناك نفي ثم إثبات لما أفاد إثبات وجود الله تعالى مع نفي غيره بهذه الصورة الموجزة.

ثالثها: أن تقديم النفي لحكمة لطيفة وهي أن كل إنسان له قلب واحد، والقلب الواحد لا يسع الاشتغال بشيئين دفعة واحدة، فبقدر ما يبقى مشغولاً =

وأهلُ المعاني يقولون: إنَّما بدأ بالنفي لأنَّ النفيَ تفريغُ القلب، فإذا كان خالياً كان أقربَ إلى ارتسامِ التوحيدِ فيه، وإشراق نورِ الله تعالى عليه.

وفي كلام بعضهم: أنه إنما بدأ بالنفي لتطهير القلب منَ الأغْيار وصقْلِ جوهرِهِ لاستجلاءِ الأنْوارِ، وحصول الأسرار، وقوةِ الأبصار، وهذا أَشْبَهُ بمعارفِ الصوفيَّةِ، وأَلْيَقُ بمعاني الأسرار الرّبانيَّةِ(١).

الثامن:

قول: «لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ» فيه خاصِيَّتان:

[٣ أ] إحداهما: أنَّ جميعَ/ حروفِها جوفيَّةٌ(٢) ليس فيها من الحروفِ الشفهيَّةِ(٣)؛ للإشارةِ إلى الإتيان بها مِنْ خالصِ جوفِهِ وهو

= بأحدهما يبقى محروماً عن الآخر قال تعالى: ﴿مَا جعلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قلبَيْنِ في جَوفِه﴾ (سورة الأحزاب: ٤).

وعلى هذا أخرجنا بقولنا: «لا إِلَه» كل شيء سوى الله تعالى عن القلب، حتى إذا صار القلب خالياً عن كل ما سواه، واستعدّ استعداداً تامّاً لتقبل الأنوار. . . حضر إليه «إلّا الله» فامتلأ القلب بسلطانه، وأشرق نوره فيه إشراقاً تامّاً، واستحوذ عليه أنواره، وحصل التوحيد فيه بلا مزاحم.

راجع: شرح أنوار السعادة [ف ١٥]؛ والمحصول للإمام الرازي [ق ٣ جـ ٥٦/١]؛ ورسالة في «لَا إِلَهَ إِلّا الله» للسمرقندي [ق ٢].

(١) راجع: شرح أنوار السعادة [ق ١٥]. وفي «س» (بمعاني المعاني العرفانية).

(٢) أي الحروف التي يكون مخرج نطقها في الجوف أي لا يكون من الشفة.

راجع: الرعاية لتجويد القراءة لأبي طالب المكّي، مخطوط ص [٤١].

(٣) الحروف الشفهية وهي ثلاثة: الباء والفاء والميم وسميت شفهية لأن =

القلبُ لا من الشفتين(١).

الثانية: أنه ليس فيها حرفٌ معجمٌ(٢) بل جميعُها متجرّدةٌ عن النُّقَطِ؛ إشارةً إلى التجرُّدِ عن كلِّ معبود سوى الله تعالى(٣).

التاسعُ:

قولُ: «لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ» أي على هذه الصيغةِ الخاصةِ الجامعةِ بين النفي والإثباتِ لَيدلَّ على حصر الإلَهيَّةِ لله تعالى؛ فإنَّ الجمْعَ بين النَّفيِ والإثبات أَبْلغُ صِيَغِ الحصرِ(٤). وقد ثبتَ العلمُ الضَّرُوريُّ بالاكتفاءِ بهذه الكلمةِ الشريفةِ في إثباتِ التوحيدِ لله تعالى مِنْ غَيْرِ نظر إلى واسطة بين النفي والإثبات، ولا انضمامِ لفظٍ آخرَ إليه.

= مخرجها من بين الشفتين. فحروف «لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله» ليس فيها حرف شفهي واحد.

راجع: الرعاية لتجويد القراءة ص [٤١].

(١) أي فكما أن معنى «لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله» يتعلق بالقلب وأن إجراءها على اللسان دون تحققها في القلب لا ينفع، فكذلك اختيرت حروفها من الحروف الجوفية وليس فيها حرف شفة واحدة لتكون الحروف مناسبة لمعانيهما. فكما أن معاني «لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله» لا تتحقق إلا إذا تعلقت بالقلب واستقرت في الباطن، فكذلك حروفها ننطق بها بحروف داخلية وليست بحروف ظاهرية تخرج من مخرج الشفة.

(٢) الحرف المعجم هو الحرف الذي له نقط مثل: الباء والشين والجيم... قال أهل اللغة: أعجمت الحرف أي أُزيلت عجمته، أي إبهامه بما يميزه عن غيره بنقط وشكل، فمثلاً النقطة هي التي تميز الخاء عن الحاء وهكذا.

راجع: المصباح المنير [٢/٤٣].

(٣) وأيضاً فيها إشارة إلى من قالها بحق وعمل بمقتضاها وداوم عليها لا يبقى على قلبه نقطة من سواد الكفر والذنوب: ﴿ إِنَّ الحسَنَاتِ يُذْهِبنَ السَّيئات ﴾ (سورة هود: ١١٤).

(٤) الحصر هو عبارة عن إيراد الشيء على عدد معين. والحصر إما عقلي كحصر العدد على الزوج والفرد وحصر المعبود بحق على ذات الله تعالى، أو حصر =

لكنْ: هَلْ إفَادتُهَا لهذا الإثباتِ بوضْعٍ لُغَوِيٍّ أو شَرْعِيٍّ، أو أنَّها إنما تُفِيدُ نَفْيَ شركةِ إِلَهٍ آخر؟.

فَأَمَّا إثباتُ الإِلَهِيَّةِ لله تعالى[1] فإنَّه معلومٌ بالعلم الضروريِّ

= وقوعي كحصر الكلمة في ثلاثة أقسام، أو حصر جعلي كحصر الرسالة (مثلًا) على مقدمة وثلاثة أبواب.

والجمع بين النفي والإثبات في كلمة التوحيد يسمى في عُرْف أهل البلاغة بالقصر، وهو جعل أحد طرفي النسبة في الكلام مخصوصاً بالآخر بحيث لا يتجاوزه، إما على الإطلاق فهو القصر الحقيقي، أو بالإضافة إلى شيء آخر فهو القصر الإضافي. وكلٌّ منهما نوعان: قصر الصفة على الموصوف، وذلك بأن تحصر هذه الصفة على الموصوف. وقصر الموصوف على الصفة، وهذا لا يكاد يوجد. فعلى هذا فكلمة: «لَا إِلَهَ إلَّا الله» قصر حقيقي من قصر الصفة ـ وهي الألوهية بحق ـ على الموصوف ـ وهو الله تعالى ـ فلا يشاركه فيها أحد.

هذا وقد ذكر العلّامة الكافيجي بأنه يمكن إطلاق قصر الإفراد أو القلب أو التعيين على قصر كلمة التوحيد، وأوَّل في ذلك كلام العلّامة سعد الدين التفتازاني في أن هذه الأنواع الثلاثة خاصة بالقصر الإضافي، بحمل كلامه على قصر الموصوف على الصفة. أما قصر الصفة على الموصوف فتجري فيه الأنواع الثلاثة على رأي الكافيجي وغيره، وذهب آخرون إلى عدم إجرائها على القصر الحقيقي مطلقاً.

راجع: أنوار السعادة للكافيجي، مخطوط [ق ٢٠ ـ ٢٢]؛ وشرح المقالة للبركوي في تحقيق كلمة التوحيد [ق ٥ ـ ٧]؛ وتلخيص المفتاح للسكاكي، ضمن مجموع المتون ص [٦٤٢]؛ والتعريفات للسيد ص [٤٧].

(١) لا خلاف بين العلماء أن كلمة «لَا إِلَهَ إلَّا الله» تدل على نفي الألوهية لغير الله تعالى بوضعها اللغوي، كما لا خلاف بينهم في أنها تدل على إثبات الألوهية لله تعالى، لكن الخلاف في أن إفادتها لهذا الإثبات هل هو بوضع لغوي أو شرعي. وبعبارة أخرى هل دلالتها عليه بطريقة الحقيقة أو الإشارة.

فذهب الحنفية إلى أن دلالة الاستثناء على نفي الألوهية لغير الله تعالى =

الحاصل في الطباع لكلِّ عاقلٍ(١)، وعند هذا القائلِ المقصودُ بالإثباتِ ثبوتُ صفةِ مدحٍ لله تعالى. وادَّعى بعضُهُمْ أَنَّ هذا الإثباتَ حَصَلَ بالقرينةِ مَعَ اللفظ. والقرينةُ: حصولُ العلمِ بأَنَّ المطلوبَ من الخلقِ على أَلسنةِ الرسل إثباتُ التوحيدِ، فَدَلَّ بالقرينةِ على أن الناطِقَ بالشهادةِ إنَّما يريدُ هذا المعنى، وهذا يقرُبُ من القول: بأَنَّ الاستثناءَ من النفي ليسَ إثباتاً، متمسكاً بأَنَّ الألفاظَ موضوعةٌ للدلالةِ على الأحكامِ الذهنيَّةِ لا على الأُمورِ الخارجيةِ(٢). والحقُّ أَنَّ خطابَ المكلفين بهذهِ الكلمةِ

= التزامية، وأن دلالته على إثبات الإلٰهية لله تعالى بالإشارة والقرائن الدّالة على أن المقصود بكلمة الشهادة هو التوحيد.

وذهب القاضي الباقلاني إلى أن دلالتها عليه على سبيل الضرورة.

وذهب الجمهور إلى أنها دلالة لغوية.

راجع: شرح أنوار السعادة [ق ١٤/ب].

(١) أشار المصنف إلى أن هذا الجدل والنقاش دائران في اللفظ فقط، أما إثبات الألوهية لله تعالى فهو أمر معلوم بالضرورة، وأن العلم بوجوده تعالى ضروري وحاصل لكل عاقل. يشهد على ذلك خلق السماء والأرض والكون على هذا النمط البديع والنظام الدقيق: ﴿لا الشمسُ يَنبَغي لهَا أنْ تُدرِكَ القمرَ ولا الليلُ سَابِقُ النهَارِ وكُلٌّ في فَلَكٍ يسبَحُونَ... ﴾ (سورة يس: ٤٠). وقد قال الأعرابي لمّا سُئِل عن الدليل على وجود الله تعالى: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أفلا تدل السموات والأرض على خالق حكيم خبير؟! فمن عرف نفسه وفكر في دقائق جسمه فقد عرف ربه.

(٢) أي أن الخلاف في دلالة «لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله» على إثبات الأُلوهية لله تعالى راجع إلى الخلاف الكبير بين الأُصوليين في أن الاستثناء من النفي هل هو إثبات، ومن الموجب نفي على سبيل الحقيقة أم لا؟.

فذهب الحنفية: إلى أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً وبالعكس. وذلك لأن بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطة وهي عدم الحكم، فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات. فإذا قال شخص: =

الشريفةِ[1] وتكليفَهم إياها ليسَ إلاّ لإثباتِ إلٰهيَّةِ اللّهِ تعالى وحدَهُ، لاكتفاءِ الشارعِ صلى الله عليه وسلم[2] بها من غيرِ اعتبارِ لفظٍ زائدٍ عليها.

= لفلان عليَّ ألف درهم إلاّ مائة، معناه عندهم عليّ تسعمائة فهذا إقرار بتسعمائة، أما الدلالة على نفي مائة فمسكوت عنها.

وقد استدلّوا على ذلك بقوله ﷺ: «لا نكاح إلاّ بوليّ» حيث يدل على عدم تحقق النكاح عند عدم وجود الوليّ، ولا يدل على تحقق النكاح، مع وجود الوليّ، لأنه يجوز أن يحضر الوليّ والشاهدان ولا يتحقق النكاح بأن لم يتلفظا بالصيغة.

وذهب الجمهور إلى أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فمعنى عليَّ ألف إلاّ مائة: أي إلا مائة ليست عليّ.

واستدلوا بالإجماع، وذلك أن العلماء جميعاً أجمعوا على أن كلمة «لاَ إلَٰهَ إلاّ الله» وضعت للتوحيد، ومعناها النفي والإثبات.

قال الإمام الرازي: (لو لم يكن الاستثناء في النفي إثباتاً لما كان قولنا: «لاَ إلَٰهَ إلاّ الله» موجباً ثبوت الألوهية لله عزّ وجلّ، بل كان معناه نفي الإلهية عن غيره فقط. ولو كان الأمر كذلك ـ أي بأن لا تدل هذه الكلمة على إثبات الإلٰه ـ لما تم الإسلام، وهذا باطل بالاتفاق).

فدلّ على أنه يفيد الإثبات، ولهذا الخلاف آثار فقهية كثيرة.

راجع لتفصيل هذه المسألة: كشف الأسرار عن أُصول فخر الإسلام البزدوي [١٢٣/٣ ـ ١٣٠]؛ والمحصول للرازي [ق ٣ ـ جـ ١/٥٦ ـ ٥٩]؛ وشرح أنوار السعادة [ق ١٤/ب]؛ وتفسير الإمام الرازي [٢٨٥/٣]؛ وشرح جمع الجوامع [١٥/٢ ـ ١٦]؛ وشرح التصريح على التوضيح في النحو [٣٥٨/١]؛ وشرح مقالة البركوي في تحقيق كلمة التوحيد، مخطوط [ق ٧].

(١) وهو قوله تعالى في (سورة محمد: ١٩): ﴿ فاعلَمْ أنَّهُ لاَ إلَٰهَ إلاَّ الله ﴾.

قال الزمخشري: (لما ذكر الله تعالى حال المؤمنين وحال الكافرين قال: إذا علمتَ أن الأمر كما ذكر في سعادة هؤلاء وشقاوة أولئك فاثبتْ على ما أنت عليه في العلم بوحدانية الله تعالى وعلى التواضع وهضم النفس).

راجع: تفسير الكشاف [٢٥٦/٤]؛ وتفسير القرطبي [٢٤١/١٦].

(٢) وهو قوله ﷺ: «أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لاَ إلَٰهَ إلاَّ الله، فمن قال لاَ إلَٰهَ إلاَّ الله فقد عصم منّي ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله». =

ولولا إفادتُها التوحيدَ لوجبَ بيانُ الواجب الزائدِ عليها[1]، فإنَّ التوحيدَ هو المقصودُ الأصليُّ مِنْ بعثة الرُّسل. واتفاقُ[2] الخاصَّةِ والعامَّةِ سلفاً وخلفاً أنَّ مدلولَها إثباتُ التوحيد، وإطلاقُهم عليها: «كلمةَ التوحيدِ» إجماعٌ منهم. فدعوى زائدٍ على ذلك تشغيبٌ[3] على الشرع بالمصطلحاتِ[4] الجدليَّةِ وهو غيرُ معتبرٍ[5] ولا جائزٍ.

وقد استدلَّ أيضاً على عدمِ الواسطةِ[6] بأنَّ النكرةَ بعدَ «لا» لنفي

= رواه البخاري ومسلم، وله ألفاظ وطرق كثيرة، ورواه غيرهما.

راجع: صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الإيمان [١/٧٥]؛ وصحيح مسلم، كتاب الإيمان [١/١ ـ ٥٣]؛ وتلخيص الحبير [٤/٨٧].

(١) وذلك لأنه لا يمكن تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما نصّ على ذلك العلماء. ومهمة الرسول ﷺ أن يبيّن للناس ما نزل إليهم، فلا يكلف الشارع أحداً بشيء ويأمره بتنفيذه ويأتي وقته إلا وقد بيّن له ما يتعلق به من أحكام. فإذا لم يكن البيان مع التكليف نفسه يأتي بعده عند وقت الحاجة.

راجع: المحصول للإمام الرازي [ق٣/ جـ١/٢٨٠ ـ ٢٢٣]؛ ونفائس القرافي [٢/٢٣٦ ب]؛ والمعتمد [١/٣٤٢].

(٢) في «س»: (وأيضاً فيهم الخاصة...).

(٣) قال الفيروزأبادي: شغبهم، أي هيّج الشرّ عليهم، ويقال الشغب بالتحريك، والتشغيب بمعنى تهييج الشر. القاموس المحيط [١/٩٢].

(٤) في «س»: (من المصطلحات).

(٥) في «س»: (غير معتمد).

(٦) أي استدلّ القائلون بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، وأنه لا واسطة بينهما بأن النكرة...

والحنيفية هم الذين أثبتوا الواسطة فقالوا إن قولنا: عليَّ ألف إلّا مائة لا يدل على الإقرار بأنه ليس عليه مائة من الألف بل هذا مسكوت عنه، وكل ما يدل عليه هو الإقرار بوجود تسعمائة عليه.

راجع: كشف الأسرار عن أصول البزدوي [٣/١٢٧].

العام فَتُفِيدُ نفي كلِّ آلهةٍ، فـ «إلَّا» بَعدَها لإثباتِ ضدِّه وهو ثبوتُ الإلَهيَّةِ لله تعالى، وهذا ظاهرٌ.

وأنشـــــد:

وَلَيْسَ يَصِـحُّ في الأفهـامِ[1] شـيءٌ
إذا احتـاجَ النـهـارُ إلى دلـيـلِ[2]

العاشر[3]:

سَــوَّى الــزمَخْشَــريُّ بَيْنَ: «لَا إلَــهَ إلَّا اللَّهُ» وبيـنَ «مـا مِنْ

---

(١) في الأصل و«و» و«س»: (الأذهان). وما أثبتناه من هامش الأصل كنسخة بعد التصحيح، واخترناه لكونه موافقاً لما في ديوان المتنبي [٣/٢١٤] بشرح البرقوقي.

(٢) البيت للمتنبي وأنشده حينما أنكر عليه بعض الحاضرين قوله:

شديد البعد من شرب الشمول   ترنج الهند أو طلع النخيل

قاله حينما دخل على سيف الدولة وبين يديه أترج وطلع وهو يمتحن الفرسان فقال ابن حبيش: (لا تتوهم أن هذا للشرب) فردّه المتنبي بقوله هذا. ثم إن الحاضرين أنكروا عليه هذا البيت فقالوا: الأولى أن يقول:

بعيد أنت من شرب الشمول   على الأترج أو طلع النخيل

فردّ عليهم المتنبي بقصيدة لامية منها هذا البيت الذي أصبح يضرب به المثل في أن الشيء الواضح لا يحتاج إلى دليل.

ومعنى البيت: إذا احتاج النهار إلى دليل رغم وضوحه لا يبقى في الذهن الحكم بصحة شيء. وبعبارة أخرى: أن من لا يعرف النهار إلا بدليل يدله عليه لم يصح في فهمه شيء لأنه لا فهم له.

راجع: ديوان المتنبي بشرح عبد الرحمن البرقوقي [٣/٢١٣ ـ ٢١٥].

وهذا البيت أصبح من شهرته يضرب به الأمثال عند العلماء كما استشهد به الإمام النووي في المجموع [١/١١].

(٣) قال الناسخ: (هذا الفصل من أوله إلى آخره كان بالهامش ولم يكن =

إِلَه إِلَّا اللَّهُ»[1]، لأَنَّ كلَّ واحدة من الجملتينِ اشتملَ الكلامُ منها على نَفْيٍ وإثبات. و«مِنْ» المؤكدةُ للنفيِ المستغرقِ[2] في إحدى الجملتين ملفوظٌ، والأخرى تضمّنتِ الجملةُ معناها.

والظَّاهرُ أَنَّ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» أَبلغُ ولهذا اختيرتْ في الأَغْلَب. وسَبَبُهُ أَنَّ «لا» أَقعدُ بالنفي العامِ المقصودِ هٰهنا مِنْ «ما». أَلا ترى أَنَّ المقصودَ مِنْ «لا» نفيُ الذواتِ بدليلِ حذفِ خبرِها كثيراً[3] إيذاناً بأَنَّ الغَرَضَ الاسمُ لا الخبرُ، ولا يمكنُ أَنْ يُحذفَ خبرُ «ما» لأَنَّهُ المقصودُ بالنفي، فلمَّا كان المقصودُ في بابِ كلمةِ التوحيدِ نفيَ ذاتِ إِلَه سوى اللَّهِ تعالى كانت «لا» أَقْعدَ بذلك.

وأَيضاً فإِنَّ الحرفَ الذي هو «مِنْ» إذا حُذِفَ وضُمِّنَ الاسمُ معناه وركِّب مع «لا» كانَ أَبلغَ من بناءِ الحرفِ؛ لأَنَّ التضمينَ يُصَيِّرُ الاسمَ دالًّا على الاستغراق، ودلالةُ الاسم أَمكنُ من دلالةِ الحرف[4]. ثم التركيبُ يُحدِثُ زيادةً لا تكونُ قبلَهُ.

= بالأصل فأدخلته فيه؛ لأنه بخطه أي خط الزركشي). ولم يرد أيضاً في نسخة «س».

(١) راجع: المفصل وشرحه [١/١٠٨].

(٢) قال إمام الحرمين: (فإن «من» وإن جرت زائدة فهي مؤكدة للتعميم قاطعة للاحتمال). البرهان [١/٣٣٩].

(٣) هكذا صرّح به النحاة فقالوا: إن «لا» لنفي الجنس أي الماهية، وأما «ما» فهي لنفي الحال. كما أن خبر «لا» يحذف كثيراً عند الحجازيين، وأما بنو تميم فلا يثبتونه، في حين أن خبر «ما» لا يحذف إلا لقرينة دالّة عليه.

راجع: شرح المفصل لابن يعيش [١/١٠٥ ـ ١٠٨].

(٤) لأن دلالة الاسم على معناه دلالة مستقلة، وأما الحرف فلا يتم معناه إلا بغيره.

راجع: الكافية لابن الحاجب [ص ٢]؛ وشرح المفصل [١/٢٢].

الحادي عشر[1]:

استغراقُ المفردِ أكثرُ تناولاً لأفرادِ المسمَّى من استغراقِ الجمعِ، بدليل صحة: «لا رجالَ في الدار» إذا كان فيها رجلٌ أو رجلان، دون: «لا رجلَ»؛ فإنَّه لا يصدُقُ إذا كانَ فيها رجلٌ أَوْ رجلانِ.

ومن هنا يَظْهَرُ لطفُ قولِهِ تعالى حاكياً عن زكريا عليه السلام: ﴿إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾[2]، ولم يَقُلْ «العظامُ». قال الزمخشريُّ: (إنَّما وَحَّدَ العظامَ لأَنَّ الواحدَ هو الدَّالُّ على معنى الجنسيةِ، وقصدُه إلى أنَّ هذا الجنسَ الذي هو عمودُ البدن، وبه قوامُهُ قد أصابَهُ الوهنُ، ولو جَمَعَ لكانَ قَصَدَ إلى معنى آخر، وهو أَنَّهُ لَمْ يهنْ منه بعضُ عظامِهِ ولكن كُلُّها)[3].

قال إمامُ الحرمين[4] في البرهان[5]: (هنا أمرٌ ينبغي أنْ يتفطَّنَ له

---

(١) في «س»: (العاشر)، وعلى هذا الترتيب في بقية الأعداد.

(٢) سورة مريم: الآية ٤.

(٣) راجع: الكشاف للزمخشري [٣/٣]؛ وتفسير القرطبي [٧٦/١١].

(٤) هو عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، إمام الأئمة، المدقِّق النّظار، الأصولي المتكلم البليغ الفصيح. ولد في جوين إحدى قرى نيسابور سنة ٤١٩ هـ؛ ورحل إلى بغداد، ثم إلى مكة المكرمة، ثم المدينة المنورة، ثم رجع إلى نيسابور فبنى له نظام الملك المدرسة النظامية، وتولى التدريس فيها إلى أن توفي فيها سنة ٤٧٨ هـ. وتتلمذ عليه خلق كثير منهم الإمام الغزّالي، وألّف مصنفات نافعة منها: «البرهان» في أصول الفقه، و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في اثني عشر مجلداً.

راجع: طبقات الشافعية الكبرى [٢٤٩/٣ - ٢٨٢]؛ ووفيات الأعيان [٢٨٧/١]؛ وتبيين كذب المفتري [ص ٢٧٨]؛ ومفتاح السعادة [٤٤٠/١]؛ والنجوم الزاهرة [١٢١/٥]؛ والأعلام [٣٠٦/٤].

(٥) هو كتاب قيّم في أصول الفقه، طبع أخيراً بتحقيق الدكتور عبد العظيم =

الناظرُ وهو أنَّ لفظَ «التَّمر»[1] أحرى باستيعاب الجنس من «التمور» فإنَّ «التَّمر» يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظه، و«التمور» تردّه إلى تخيّل الوحدان ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع)[2]. قال شارحوه: يريد أَنَّ المُطلِق يطلق لفظَ «التمر» بإزاء المعنى المكمِّلِ للآحادِ، و«التمورُ» يلتفتُ فيه إلى الوحدان، فلا يحكم فيه على الحقيقةِ، بل على أَفرادِها.

إذا عرفت هذا/ فلا يخفى عليك لُطفُ نَفْيِ المفردِ في كلمةِ الشهادةِ[3]. [٤ أ]

الثاني عشرَ:

لفظُ «إلَه» في كلمةِ الشهادةِ نكرةٌ في سياقِ النفيِ فيعمُّ بلا شكٍّ[4].

والمقصودُ أَنَّ قولَهم: النكرةُ إذا كانتْ في سياقِ النفي للعمومِ

= الديب سنة ١٣٩٩ هـ في قطر.

(١) في «س»: (الثمر)، وكذلك في البقية وما أثبتناه من الأصل ومن كتاب البرهان [١/٣٤٣].

(٢) راجع: البرهان لإمام الحرمين [١/٣٤٣].

(٣) أي أن لفظ «إلَه» في كلمة الشهادة لما كان مفرداً يكون النفي مستغرقاً لكل أفراده، ومتوجهاً إليه فرداً فرداً ما عدا الله تعالى.

(٤) وذلك لما اتفق عليه أهل اللغة بأن النكرة في سياق النفي للعموم. قال إمام الحرمين: (وما يقع منكَّراً منفياً فهو للعموم بوضع العرب إياه للعموم كقولهم: لم أرَ رجلاً).

راجع: البرهان لإمام الحرمين [١/٣٢٣]؛ والمحصول للرازي [ق ٢/ جـ ١/٥٦٣].

ليس على إطلاقه[1]؛ فقد اتفق الأُدباءُ والأُصوليون[2] على أَنَّ قولَنا: «لا رجلٌ في الدار» بالرفع لا يُفيدُ العمومَ بل يقالُ: «لا رجلٌ في الدار بل اثنان»[3] مع أَنه نكرةٌ في سياقِ النفيِ. واتفقَ الناسُ أَيضاً على أَنَّ

---

(١) وقد سبق الزركشيَّ في ذلك إمامُ الحرمين فقال: (فأما قولهم: النكرة في النفي تعمّ ففيه تفصيل لطيف. فأقول: إذا قال القائل: ما رأيت رجلاً، فهذا ظاهر في نفي الرؤية عن جنس الرجال والتأويل يتطرق إليه. قال سيبويه: يجوز أن يقول القائل: ما رأيت رجلاً، وإنما رأيت رجالاً... فإذا قال القائل: ما جاءني من رجل، لم يتجه إليه غير التعميم). البرهان [١/٣٢٨].

(٢) ذكر الأصوليون: بأن «لا» العاملة عمل ليس قد تفيد العموم مثل قوله تعالى: ﴿لا بَيْعٌ فِيهِ ولا خُلَّةٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٤)، وقد لا تفيد مثل قولك: لا رجل في الدار بل رجلان.

راجع: شرح المنار مع حواشي الرهاوي، وعزمي زاده، وابن حلبي ص[٣٢٢]؛ ومجامع الحقائق ص[٥٠]؛ وتيسير التحرير [١/٢٠١].

(٣) قال المبرد: (وكذلك إن جعلتها جواباً لقولك: رجل في الدار، أو هل رجل في الدار؟ قلت: لا رجلٌ في الدار ـ أي بالرفع فتكون «لا» نافية للوحدة ـ أي لا تكون لنفي العام).

والحق أن النحاة فرّقوا بين «لا» لنفي الجنس و«لا» العاملة عمل ليس فقد قال المحقق الرضي وغيره: (إن قولك: لا رجلَ في الدار، بفتح «رجل» نص في نفي الجنس ـ أي العموم ـ لأنه بمنزلة: لا من رجل، بخلاف: لا رجلٌ في الدار، بالرفع حيث هو ظاهر فيه لكنه يحتمل نفي غير الجنس حيث يصح أن تقول: لا رجل في الدار بل رجلان. قال الزمخشري في الكشاف: إن قوله تعالى: ﴿لا رَيْبَ فيهِ﴾ (سورة البقرة: ٢) بالفتح ـ وهي القراءة المشهورة ـ يوجب الاستغراق، وبالرفع وهي قراءة أبي الشعثاء يجوزه. وقال الرازي: إن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية، لأنه نفي لماهية الريب، ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفرادها، وأما برفع «ريب» فهو يقتضي قولنا: ريبٌ فيه، وهذا يفيد ثبوت فرد واحد وذلك النفي يقتضي انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض. أي أن «لا» العاملة عمل ليس تحتاج في دلالتها على الاستغراق إلى القرينة). =

قولَنا: «ليس كلُّ حيوانٍ إنساناً» و«ليس كلُّ عددٍ زوجاً» كلامٌ صادقٌ، وليسَ للعمومِ مَعَ أنه نكرةٌ في سياق النفي(١).

ولا يمكنُ أَنْ يُضبطَ محلُّ النزاعِ: بأَنَّ النكرةَ إذا بنيتْ مع «لا»...؛ لأَنَّ قولنا: «ما جاءَك مِنْ أَحد» و«ليس في الدارِ أَحدٌ»

= راجع: المقتضب للمبرد [٣٥٩/٤]؛ وشرح الرضي [١١٢/١]؛ وشرح ابن ملك على المنار ص [٣٢٣].

(١) سبق في ص [٦٩] أن الزركشي لم يرتض برأي بعض النحاة القائلين بأن «لا» العاملة عمل ليس لا تنفي إلا الوحدة، بل ردّ عليهم بأنها قد تأتي لنفي الجنس. وهنا يقول: (اتفق الأدباء والأصوليون على أن «لا رجل في الدار» برفع رجل على أنه اسم «لا» بمعنى ليس لا يفيد العموم) فهل بين هاتين العبارتين تناقض؟ الجواب بالنفي وذلك من وجهين.

أولاً: اختلاف وجهات النظر بين النحاة من جانب، وبين الأدباء والأصوليين من جانب آخر. فنظرة النحاة إلى المعنى اللغوي للكلمة وإلى إعرابها الذي يختلف بحسب المعنى. فالنحاة القائلون بأن «لا» لنفي الجنس مطلقاً ـ كما سبق ـ نظروا إلى أصل معناها اللغوي قال الرضي: (الظاهر في «لا» الاستغراق مع ارتفاع المبتدأ المنكر أو فتحه؛ لأن النكرة في سياق النفي للعموم سواء كانت مع «لا» أو «ليس» أو غيرهما من حروف النفي). وخالفهم في ذلك كثير من النحاة كما سبق. وأما الأدباء والأصوليون فلم ينظروا إلى كل كلمة بحد ذاتها، بل نظروا إلى الجمل ككل، والعبارة بمجموعها، وإلى المناسبة المعتبرة في الكلام والجو الذي قيلت فيه.

الوجه الثاني: أن المراد بكلام الزركشي سابقاً هو الرد على بعض النحاة، وذلك بإثبات أن «لا» العاملة عمل ليس قد تأتي للاستغراق، وذلك بإثبات أن «لا» العاملة عمل ليس قد تأتي لنفي العموم. وأما مقصوده هنا فالرد على القاعدة العامة بأن النكرة في سياق النفي للعموم ليست على الإطلاق حيث يجوز أن يقال: لا رجلٌ في الدار بل اثنان، برفع رجل. فحينئذ لا تناقض في كلامه.

راجع: شرح الرضي [١١٢/١] والمصادر السابقة.

للعمومِ[1] مع عدمِ البناءِ، فيبقى ضبطُ محلِّ النزاعِ مشكلاً.

والجوابُ أنَّا نقول: متى كانت النكرة في سياق النفي فهي للعمومِ ما عدا هاتين الصورتينِ.

وسببُ استثناءِ هاتينِ الصورتينِ بيِّنٌ:

أمَّا الأُولى: فلأَنَّ المرادَ بها نفيُ الماهيَّةِ الكليَّةِ بقيدِ الوحدةِ، لا بقيدِ التتبعِ في جملةِ المحالِ، فلا جرمَ حَسُنَ أَنْ يُقَالَ: «لا رجلٌ في الدار بل اثنان». أمَّا إذا بُنيتْ النكرةُ مع «لا» فلا؛ لأَنَّهُ جوابٌ لمنْ قال: «هل مِنْ رجلٍ في الدار؟» فقيل له: «لا رجلَ في الدارِ»، أي لا واحدَ من أَحادِ ما ذكرتَه[2] كائنٌ في الدارِ.

وتَضَمُّنُ «مِنْ» هو سببُ بناءِ اسمِها معها كما تقدّم. وأمَّا ههنا لمَّا قُدِّرَ البناءُ[3] دلَّ على عدمِ سببِهِ وهو تضمُّنُ «مِنْ»

---

(١) هذا ما عليه جمهور النحاة والأصوليين حيث قالوا: إن النكرة في سياق النفي للعموم، سواء كان النفي بلا أو بما أو بليس أو غيرها إلا أن تكون هناك قرينة تمنعه من العموم.

والظاهر لي أنه يمكن الضبط بأن النكرة المبنية مع «لا» للعموم قطعاً. والنكرة مع «لا» العاملة عمل ليس ـ أي المرفوعة ـ ليست للعموم إلا بقرينة، وذلك حتى تكون الحركات دلالات على المعاني. وأما النكرة المنفية بغير «لا» كليس فهي للعموم إلا لقرينة تبعدها عن العموم مثل هاتين الصورتين.

راجع: شرح الرضي على الكافية [١/١١٢]؛ والبرهان لإمام الحرمين [١/٣٢٣]؛ والمحصول للرازي [ق ٢/ جـ ١/٥٦٣]؛ وشرح ابن ملك على المنار ص [٣٢٢]؛ وتيسير التحرير [١/٢٩٤].

(٢) في «س»: (له ذكرته).

(٣) هكذا العبارة في الأصل ونسخة «س». وأظن أن العبارة غير متسقة مع الحكم الذي سيقت لأجله وذلك لأن السياق يقتضي أن تكون العبارة كالآتي: (وأما =

فيكونُ إخباراً مستأْنفاً لا جواباً(١).

وأَمَّا الصورةُ الثانيةُ: فلأَنها سلْبُ الحكمِ عن العموماتِ(٢). وتقريرُهُ

= ههنا ـ أي لا رجل في الدار، بالرفع، بل رجلان ـ لما لم يبن: «رجل» مع «لا» دل على عدم سبب البناء وهو تضمن «من» الاستغراقية فيكون: لا رجل ـ بالرفع ـ، خبراً مستأنفاً لا جواباً لقول قائل: هل من رجل في الدار؟).

فالعبارة الظاهرة لهذا المعنى هي: (وأما ههنا فلما لم يقدر البناء دل على . . .). أو نقول: إن «لما» حرف نفي وجزم بمعنى «لم» وحينئذ نحتاج إلى زيادة الفاء على «لما» فيكون المعنى: (وأما ههنا فلم يقدر البناء فدل. . .). غير أن هذا التقدير يصطدم برأي الجمهور القائلين بأن «لما» حينما تكون للنفي تختص بالمضارع، لكن جماعة منهم أبو موسى النحوي ذهبوا إلى جواز دخولها على الماضي فتصرفه إلى المضارع، حتى نسبه بعضهم إلى سيبويه.

راجع: شرح التصريح على التوضيح مع حاشية الحمصي [٢٤٧/١]؛ والإظهار للبركوي ص[١٢٨].

(١) أي أن: لا رجل في الدار ـ برفع «رجل» ـ ليس جواباً لمن قال: هل من رجل في الدار، وإنما كلام مستأنف. ولهذا لم يبن اسمه لأنه لم يتضمن معنى «من» الاستغراقية.

أو نقول إنه جواب ـ كما قال المبرد ـ لمن قال: هل رجل في الدار، أي ليس جواباً لمن يقول: هل من رجل في الدار.

فعلى هذا يكون: لا رجل في الدار ـ بالرفع ـ جواباً لسائل يسأل عن وجود رجل واحد فيها ولهذا حَسُن أن يقول: لا رجل فيها بل اثنان. فهذا السؤال مع الحال والمقام قرينة في عدم إرادة العموم. وهذه القرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهو إرادة نفي العام.

راجع: المقتضب للمبرد [٣٥٩/٤].

(٢) أي بأن يتوجه النفي إلى حكم عام من حيث هو عام فقط. فمثلاً يقول قائل: كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند الأكل، فنقول له: ليس كل حيوان يحرّك فكه الأسفل عند الأكل بدليل التمساح حيث يحرّك فكه الأعلى عند الأكل. فالنفي متوجه إلى العموم وليس إلى الأفراد، أي أن كل هدفنا هو أن هذا الحكم العام غير =

أنَّا نتوهَّمُ أنَّ قائلاً قال: «كلُّ عددٍ زوجٌ» فأثبتَ حكمَ الزوجيةِ على العمومِ، فقَصَدْنا أنْ نرفعَ هذه الموجبةَ الكليةَ(1).

ويكفي في رفعِ الموجبةِ الكليَّةِ السلبُ عن فرد مِنْ أفرادها. ولذلك كانت السالبةُ الجزئيَّةُ نقيضَ الموجبةِ الكليَّةِ(2) [فنحن](3) سالبون

= صادق حيث لا يشمل كل أفراده، فنأتي إلى نقض عمومه فقط وذلك بإثبات فرد من أفراده لا يصدق عليه هذا الوصف، وهو التمساح في مثالنا. ومن المعلوم أن الموجبة الكلية تنتقض بسلب الحكم عن فرد واحد من أفرادها؛ كما أن السالبة الكلية تنتقض بالموجبة الجزئية، أي بإثبات أي جزء من أجزائها.

وقد وضع الشيخ عبد القاهر قاعدة لطيفة في مثل: ليس كل عدد زوجاً، كما في مثالنا وغيره، فقال: (إن كانت كلمة «كل» داخلة في حيِّز النفي بأن أخرت عن أداته مثل: «ما كل ما يتمنى المرء يدركه»، أو معمولة للفعل المنفي مثل: «ما جاء كل القوم» توجه النفي إلى الشمول خاصة، لا إلى أصل الفعل وأفاد الكلام ثبوت الفعل أو الوصف لبعض مما أضيف إليه «كل»، وإلا أفاد النفي كل فرد من أفراده وعمَّه).

قال التفتازاني: (والحق أن هذا الحكم ـ أي الحكم الأول ـ أكثري لا كلّي بدليل قوله تعالى: ﴿ واللَّهُ لا يُحبُّ كُلَّ مُختَالٍ فَخُور ﴾ (سورة الحديد: ٢٣).

راجع: تلخيص المفتاح، ضمن مجموع المتون [٦٣٠] والمختصر للتفتازاني ص [٢٨٧]؛ ومتن السلم ص [٢٧٤]؛ وإيساغوجي ص [٢٧٤].

(١) أي الجملة التي ليس فيها النفي وكان حكمها عاماً لكل فرد من أفرادها، وقد عرّف الأخضري «الكلية» بقوله:

وحيثما لكل فرد حكما فإنه «كلية» قد علما

متن السلم السابق ص [٢٦٤].

(٢) هكذا يصرح به علماء المنطق فمثلاً قولنا: لا شيء من الإنسان بجماد، ينتقض بوجود فرد واحد من الإنسان يكون جماداً مثلاً. ونقيض قولنا السابق: بعض الإنسان جماد، وكذلك الموجبة الكلية تنتقض بالسالبة الجزئية.

راجع: متن السلم ص [٢٦٣].

(٣) لم ترد في «الأصل».

لحكم الكلية لا حاكمونَ بالسلبِ لأفرادِ الكليَّةِ، فحيثُ ادّعينا أَنَّ النكرةَ للعموم هو حيثُ يكونُ الحكمُ بالسلبِ لأفرادِ النكرةِ، لا حيثُ[1] يكونُ الحكمُ مساوياً لجزءِ كلِّ أفرادها، بل هذه سالبة جزئيَّةٌ[2].

الثالثَ عَشَرَ:

زعمتِ الحنفيَّةُ[3] أنَّ النكرةَ في سيـاقِ النفيِ / إنَّما عمَّتْ [٤ ب] بطريقِ الالتـزامِ لا بالمطابقةِ، والمقصودُ بالنفي إنَّما هو المعنى الكليُّ بالوضع فيلزمُ من نفيه نفيُ جزئياتِهِ بطريق الالتزام.

---

(١) في «س»: (هو).

(٢) السالبة الجزئية: هي أن يكون الحكم لنفي بعض أفرادها، مثل: بعض الإنسان ليس بكاتب، ومثل: ليس كل عدد زوجاً، لأن معناها بعض الأعداد زوج مثل: اثنين، وأربعة، وبعضها ليس بزوج مثل: ثلاثة، وهكذا. فالعبرة بالمعنى. قال الأخضري:

والحكم للبعض هو الجزئيَّة   والجـزء معـرفـتـه جليَّـة

راجع: متن السلم ص [٢٦٤].

(٣) ذهبت الحنفية إلى أن عموم النكرة المنفية مثل: «رجل» في: لا رجل في الدار، ليس عن طريق وضع اللغة وإنما عن طريق العقل والفهم. فعلى هذا فقولنا: لا رجل في الدار، لا يدل على العموم بحسب الوضع؛ لأن معناه نفي واحد فيهم من الجنس، لكن العقل يحكم بأن نفي واحد مبهم من جنس لا يتحقق إلا بانتفاء جميع أفراده، فإذن دلالته على العموم دلالة التزامية أي يلزم منه عقلاً، لا دلالة وضعية.

وأما الجمهور فقالوا: إن دلالة النكرة المنفية على العموم وضعية أي وضعتها العرب لهذه الدلالة، وذلك لقول النحاة بأنَّ لا رجل في الدار متضمنة لمعنى «من» الاستغراقية. وقال الرازي: (إن الإنسان إذا قال: اليوم أكلت شيئاً، فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضاً له، ولو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئاً، لا يقتضي =

والحقُّ أَنَّ العربَ وضعتِ اللفظَ للحكم بالسلب على كلٍّ واحد من تلك الجزئيات، واللفظَ يدلُّ على ذلك مطابقةً.

وَيَرِدُ على الحنفية أَنَّ الاستثناءَ يَرِدُ على العمومات فعلى رأيهم لا يكونُ مِنْ جِنْسِ المنطوق بِهِ؛ لأَنَّهُ هو الحقيقةُ الكليَّةُ على زعمهم. وعلى رأينا يكونُ من جنس المنطوق؛ لأَنَّ المنطوقَ هو السالبة الكليَّةُ، والأَصلُ في الاستثناءِ أَنْ يكونَ متَّصلاً(١) مُخْرِجاً لِمَا يتناولُـهُ اللفظُ مطابقةً(٢).

= العموم لما ناقضه. وأيضاً إن اليهود لما قالت: ﴿ مَا أنزلَ اللَّهُ على بشَرٍ مِنْ شَيءٍ ﴾ (سورة الأنعام: ٩١). قال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ أنزلَ الكِتابَ الذي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ (الأنعام: ٩١). فلو لم يكن كلامهم عامّاً لكل بشر ولكل كتاب لما ردَّ الله عليهم بإثبات إنزال كتاب على واحد وهو موسى).

راجع: المحصول للرازي [ق ٢/ جـ ١/٥٦٣]؛ وشرح ابن ملك على المنار ص[٣٢٢]؛ والتيسير على التحرير [٢٠١/١ ـ ٢٠٢]؛ وشرح أنوار السعادة [ق ٤ ـ أ]؛ والإحكام للآمدي [٦٠/٢].

(١) هذا ما صرّح به علماء اللغة والأصول من أن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، حتى اختلف الأصوليون في جواز الاستثناء من غير الجنس، فجوّزه أصحاب أبي حنيفة ومالك والقاضي أبو بكر وجماعة من أصحاب الشافعي والنحاة والمتكلمين، ومنعه منه الأكثرون.

راجع الأدلة والخلاف في: الإحكام للآمدي [١٢٤/٢]؛ والبرهان لإمام الحرمين [٣٨٤/١]؛ وشرح التصريح على التوضيح على الألفية [٢٤٦/١]؛ وشرح الأشموني مع حاشية الصبان [٢٨٤/٢].

(٢) المراد بالمطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

والالتزام: هو دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لكنه يلزمه في الذهن.

وهناك دلالة ثالثة تسمى الدلالة بالتضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه، =

الرابع عشرَ:

النكرةُ المنفيَّةُ كما في كلمةِ الشهادةِ أقوى في الدلالةِ على العموم من النكرة في سياق النفي، ولذلك قال سيف الدين الآمدِيُّ[1] في «أبكار الأفكار»[2]: (إن النكرة في سياق النفي لا تعمُّ، وإنما تعمّ النكرةُ المنفيَّةُ)[3].

= كدلالة الإنسان على الحيوان فقط. وهذه الدلالات الثلاث من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية، قال الخطيب القزويني: (ودلالة اللفظ إما على تمام ما وضع له أو على جزئه، أو على خارج عنه، وتسمى الأولى وضعية وكل من الأخيرين عقلية. وتختص الأولى بالمطابقة، والثانية بالتضمن، والثالثة بـالالتزام وشرطه اللزوم الذهني).

راجع: تلخيص المفتاح [٦٦٦]؛ والتعريفات للسيد ص [٥٦].

(١) هو علي بن محمد بن سالم، الإمام أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، الأصولي المتكلم أحد أذكياء العالم. ولد بآمد -ديار بكر إقليم كردستان-، وتعلّم في بغداد والشام، حتى علا صيته، ثم انتقل إلى القاهرة فدرّس فيها واشتهر، وصنّف مؤلفات قيّمة منها: «الإحكام في أصول الأحكام» في أربعة أجزاء، و«أبكار الأفكار في علم الكلام» و«دقائق الحقائق».

قال السبكي: (وتصانيفه فوق العشرين كلها منقحة حسنة).

راجع: طبقات الشافعية الكبرى [٨/٣٠٦ - ٣٠٨]؛ والبداية والنهاية [١٣/١٤٠]؛ وميزان الاعتدال [٢/٢٥٩]؛ والنجوم الزاهرة [٦/٢٨٥]؛ ووفيات الأعيان [٢/٤٥٥، ٤٥٦]؛ والأعلام [٥/١٥٣].

(٢) وهو كتاب قيّم في أصول الدين توجد له نسخة مصورة في معهد المخطوطات بالقاهرة، رقم [١، ٢] توحيد.

(٣) لكن الإمام الآمدي ذكر في الإحكام في أصول الأحكام [٢/٦٠]: أن النكرة المنفية كقوله: لا رجل في الدار، أو في سياق النفي كقوله: ما في الدار من رجل، تفيد العموم، واستدل على ذلك بأن قوله تعالى: ﴿مَنْ أنزَلَ الكِتَابَ الذي جاءَ بِهِ مُوسَى﴾ ورد تكذيباً لمن قال: ﴿مَا أنزلَ اللّهُ على بشَرٍ مِنْ شيءٍ﴾ (سورة الأنعام: ٩١). غير أنه في كتابه الأخير منتهى السول [٢/٢١] قال: (النكرة =

الخامسَ عَشَرَ:

إذا عرفْتَ هذا عرفتَ[1] أَنَّ النكرةَ في سياق الإثباتِ لا تعمُّ، كذا أُطلق جماعةٌ من الأُصوليين[2]. والحقُّ غيرُه وأنها بحسب المقامات.

والذي أُريدُهُ هنا أَنَّهُ تستثنى من ذلك صورتان:

إحداهما[3]: إذا كانتْ في سياقِ الشرطِ، نبَّه عليه الإمامُ في البرهان[4].

الثانية[5]: إذا كانتْ في سياقِ الامتنانِ، نَصَّ عليه

= المنفية... تفيد العموم). فلم يذكر النكرة في سياق النفي.

فعلى هذا فإن الإمام الآمدي لم يستقر على رأي واحد في هذا الموضوع حيث نصّ في الأبكار: أن النكرة في سياق النفي لا تعمّ، وفي الأحكام قال: إنها تعمّ، وسكت عنها في منتهى السول.

وراجع: المحصول [ق ٢/ جـ ١/ ٥٦٤]؛ وشرح ابن ملك على المنار ص [٣٢٤]؛ والبرهان [١/ ٣٣٨].

(١) في «س»: (عرف) في الموضعين.

(٢) قال الإمام الرازي في المحصول: (النكرة في الإثبات إذا كانت خبراً لا تقتضي العموم كقولك: جاءني رجل، وإذا كان أمراً فالأكثرون على أنه للعموم كقوله: أعتق رقبة).

راجع: المحصول [ق ٢/ جـ ١/ ٥٦٤]؛ وشرح ابن ملك على المنار ص [٣٢٤]؛ والبرهان [١/ ٣٣٨].

(٣) في الأصل و«س» (أحدهما). ولعلّ الألف سقطت من الناسخ سهواً.

(٤) قال إمام الحرمين في البرهان [١/ ٣٣٧]: (فأما قولهم: النكرة في الإثبات تخصّ، فغير مطّرد فإن النكرة الواقعة في سياق الشرط محمولة على العموم في قول القائل: من يأتيني بمال فله أجره، فلا يختصّ هذا بمال مخصوص).

وراجع: تيسير التحرير [١/ ٢٥٧].

(٥) في الأصل و«س»: (الثاني). والصواب ما أثبتناه لأن المعنى: الصورة الثانية.

القاضي أبو الطَّيِّب الطَّبريُّ(١).

السادسَ عَشَرَ:

اعْلَمْ أَنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ ومنَ الإثباتِ نَفْيٌ، وحُكِيَ عن الحنفيَّةِ المنعُ في الأول، وأنَّهم أثبتوا واسطةً بين الحكم بالنفي والحكم بالإثبات، وهو عدمُ الحكم بشيءٍ(٢). واحتجّ لذلك بأنَّ الإثباتَ أخصُّ من النفي فلا يستلزمُ ثبوتُ الأعم ثبوتَهُ(٣)، فيكونُ حكمُ المستثنى مسكوتاً عنه. وهو منقدح(٤) ظاهر، ووجَّهه بعضُ متكلِّميهم بأنَّ: «لا عالِمَ» من قولكَ: «لَا عالِمَ إلَّا زيدٌ» يتضمَّنُ شيئين: الحكمَ بالعدمِ، ونَفْيَ هذا العدمِ، فالاستثناءُ بعدَه يَحْتَمِلُ أَنْ يعودَ على الحكمِ بالعدمِ، فلا

---

(١) هو طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر، الإمام الجليل، القاضي أبو طيب الطبري، أحد حملة المذهب الشافعي وحماته. كان بحراً غوّاصاً متّسع الدائرة، عظيم العلم، جليل القدر، ولد بآمل طبرستان سنة ٣٤٨ هـ، ثم ارتحل في طلب العلم إلى جرجان ونيسابور وبغداد، وسمع من الحافظ الدارقطني وغيره. وتتلمذ عليه خلق كثير فرووا عنه. وألّف كتباً نافعة في الخلاف والمذهب.

راجع: طبقات الشافعية الكبرى [٥/١٢ - ٥٠]؛ والبداية والنهاية [٧٩/١٢]؛ وتاريخ بغداد [٣٥٨/٩]؛ وتهذيب الأسماء [٢٤٧/٢]؛ والأعلام [٣٢١/٣].

(٢) سبق تفصيل ذلك في هامش الفصل التاسع ص [٨٣].

(٣) في «س»: (لثبوته).

(٤) يقال: قدحه في نسبه إذا عيّبه، فهو منقدح أي معيب، وقدحه بالزند أي قصد الإبراء به، والقداح والمقداح حديدته. والمعنى: أن هذا الدليل الذي ذكروه قادح في الدعوى.

راجع: القاموس المحيط [٢٥٠/١]؛ والمصباح المنير ص [١٤٩].

يستلزمُ تحققَ الثبوتِ، فيبقى المستثنى غيرَ محكومٍ عليه بنفيٍ ولا إثباتٍ. وهذا معنى الواسطةِ التي أثبتوها[1].

وعُورض[2] بأنَّ الاستثناءَ يحتملُ أنْ يعودَ إلى نَفْسِ النَّفي، وإذا انتفى النفيُ ثبتَ الإثباتُ قطعاً ضرورةَ ترتُّبِ وجودِ الضدِّ على عدمِ الضدِّ[3].

[٥ أ] وأيضاً بأنَّ الظاهرَ عدمُ واسطة بين النفي والإثبات، والأصلُ/ عدمُ خلافِ الظاهر، فإثباتُ[4] واسطةٍ خلافُ الأَصلِ. ولهمْ أن يجيبوا بأنَّ الأَصلَ النَّفيُ، والأصل بقاءُ الأَصل الثابت، والإثباتَ في الكلمة[5] مستفادُ[6] من الوضعِ الشرعيِّ، والنزاعَ إنَّما هو في مدلولِ الوضعِ اللُّغويِّ. وهذا منقدحٌ أيضاً[7].

وأما المُثُلُ التي تُورَدُ في الاحتجاج على تقريرِ هذه القاعدةِ فهي:

---

(١) راجع: المصادر المشار إليها في ص [٨٣].

(٢) المعارضة لغة: المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحاً هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم عليه الدليل.

راجع: التعريفات للسيد ص [١١٥]؛ والكافية في الجدل ص [٤١٨].

(٣) الضد: هي صفة وجودية تعقب صفة وجودية أخرى مثل السواد والبياض. قال السيد: (الضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، لكن لا يستحيل ارتفاعهما وبهذا يفترق عن النقيضين حيث هما لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم). التعريفات ص [٧٢].

(٤) في «س»: (وإثبات).

(٥) أي أن الدلالة على إثبات الألهية الله تعالى في كلمة الشهادة مستفادة من الشرع.

(٦) في «س»: (يستفاد).

(٧) راجع: شرح أنوار السعادة [ق ٤ ـ أ].

«لا نكاحَ إلَّا بوليٍّ»(١)، و«لا صلاةَ إلَّا بطهور»(٢)، ولا علمَ إلَّا بحياة(٣).

ودعوى المستدلِّ منهم أَنَّ قولَهم يستلزمُ حصولَ الصلاةِ، ووجودَ النكاح بمجرد حصول الطهارةِ والوليِّ، كما يستلزمُ قولُنا: «لا عالمَ إلَّا

---

(١) هذا حديث رواه أحمد، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم وأطال في تخريجه. قال الحافظ ابن حجر: (وقد اختُلف في وصله وإرساله).

قال الحاكم: (وقد صحّت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ: عائشة وأم سلمة، وزينب بنت جحش)، قال: (وفي الباب عن علي وابن عباس. . . ثم سرد تمام ثلاثين صحابياً).

انظر: الحديث في مسند الإمام أحمد [٤/٦٦] ط. المعارف؛ وسنن أبي داود [٢/٢٢٩]؛ والترمذي [١/٢٠٤]؛ وابن ماجه [١/٢٩٧]؛ والمستدرك للحاكم [٢/١٦٩ ـ ١٧٢]؛ وتلخيص الحبير [٣/١٥٦].

والشاهد في هذا الحديث هو أن الحنفية استدلوا به على أن الاستثناء من النفي ليس إثباتاً وبالعكس. حيث لو كان الأمر كذلك لكان يتحقق النكاح مع حضور الوليّ مع أنه لا يلزم من حضوره تحقق النكاح، فلو قلنا إن الاستثناء من النفي إثبات يكون معنى الحديث: النكاح متحقق بوجود وليّ.

.. راجع: المحصول للرازي مع هوامشه لمحققه د. طه جابر [ق ٣ جـ ١/٥٨].

(٢) يقرب من هذا من حيث اللفظ والمعنى ما رواه الطبراني في الأوسط من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لا طهور له».

وروى الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه».

راجع: سنن الترمذي بشرح تحفة الأحوذي [١/١١٤]؛ وتلخيص الحبير [١/١٢٩]؛ ونيل الأوطار شرح المنتقى [١/٢٠٣].

(٣) ما رأيت هذه الجملة مسندة إلى أحد غير أنها يكثر ورودها في الكتب ولا سيما في كتب النحو.

زيدٌ» ثبوتَ العلم لزيد وليس كذلك قطعاً فهو غيرُ قادحٍ[1].

وقد أُجيب في كتبِ الأُصول[2] بأَنَّ هذه الصور شروطٌ، وإنَّما لم يلزمْ فيها إثباتُ الحكم الخارجيِّ من حيثُ أنَّ الشرطَ لا يلزمُ منه حصولُ المشروطِ، فعدمُ دلالةِ هذه الصور على الإثباتِ لذلك.

وجوابُ آخَرُ وَهو أَنْ يُقَدَّرَ محذوفٌ يدل عليه اللفظُ وهو: لا صلاةَ إلَّا صلاةٌ بطهور، ولا نكاحَ إلَّا نكاحٌ بوليٍّ، ولا علمَ إلَّا علمٌ بحياة، وليسَ الاستثناءُ منَ العلمِ والصلاةِ، وإلَّا لكانَ الاستثناءُ منقطعاً فثبتَ المدّعى وهو أنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ.

السابعَ عَشَرَ:

اسمُ اللَّهِ سبحانَهُ عَلَمُ واجبٍ[3] لذاتِهِ الذي تفرَّد به تعالى، فلم

---

(١) أي استدل الحنفية بهذه الأمثلة بأنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس ـ كما يقول به الشافعية وغيرهم ـ لكان يلزم على قولهم أن يتحقق النكاح بمجرد حضور الوليّ، وتتحقق الصلاة بتحقّق الوضوء. ويتحقق العلم بمجرد وجود الحياة، مع أنه لم يقل أحد بذلك. فثبت أن الاستثناء من النفي ليس إثباتاً، ولا العكس.

راجع: المحصول للرازي [ق ٣/ جـ ١/٥٨]؛ وتيسير التحرير [١/٢٩٣]؛ والإحكام للآمدي [٢/١٣٨].

(٢) قال الآمدي في جواب ذلك بأن الطهور شرط في الصلاة، والوليّ شرط في النكاح... والشرط وإن لزم من فواته فوات المشروط ـ حيث لا تصحّ الصلاة بدون الوضوء ـ، لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضى، أو فوات شرط آخر أو وجود مانع. الإحكام في أصول الأحكام [٢/١٣٩].

وراجع: المحصول [ق ٣/١/٥٨]؛ وتيسير التحرير [١/٢٩٤]؛ ومنتهى السول [٢/٤٧].

(٣) بإضافة «علم» إلى «واجب» والإضافة هنا بمعنى اللام أي علم لواجب =

يُجْعلْ لغيره شركةٌ في لفظِهِ، كما لم يكنْ لأَحد شركةٌ في معناه، وعليه تُجرى صفاتُه. وهو بمثابَةِ العلمِ من حيثُ إنَّه يوصَفُ ولا يوصَفُ بهِ؛ لأَنَّهُ اسمُ علمٍ لله، كأَسماءِ الأَعلامِ التي سُمِّيَ بها غيرُه تعالى؛ فإنَّ الأَعلامَ في الأَصلِ وُضِعتْ للتمييز بين المسميين وهذا محالٌ على الله(١).

= وجوده لذاته، أي علم لمن ثبت وجوده لذاته. قال العلماء: «الله» اسم لذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد. وذكر الوصفين إشارة إلى استجماع اسم الله جميع الصفات الكمال.

راجع: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي [١٤٦/١]؛ والتعريفات ص [١٣٠]؛ والمفردات في غريب القرآن للراغب ص [٢١].

(١) ذكر الزركشي هنا أن لفظ الجلالة «الله» بمثابة العلم ولا يسمى علماً. أما كونه لا يسمى علماً لأن العلم ـ كما يقول علماء اللغة ـ وضع لتشخيص الذات بعينها فمثلاً «خالد» موضوع للشخص المسمى به بحيث يميزه عن غيره. ولما كان هذا التشخيص محالاً على الله تعالى لأنه لا يوجد إلا ذات واحدة قالوا إنه لا يسمى علماً. لكن بعض العلماء أطلقوا عليه أنه علم باعتبار معناه من حيث إنه يدل على ذاته تعالى فقد أطلق كثير منهم أنه علم لذاته تعالى. والخلاف لفظي.

وأما كونه بمثابة العلم فهو من حيث الأحكام اللغوية، حيث يكون موصوفاً فنقول: «الله الموجود الكريم» ولا يمكن أن يكون صفة لغيره.

قال الزمخشري وغيره: إنه اسم وليس صفة فلا يقال: شيء إلّه أو الله، وأيضاً فإن صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجري عليه، فلو جعلت كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، وهذا محال.

راجع: تفسير الكشاف [٤/١]؛ والتعريفات ص [١٩]؛ وكشاف اصطلاحات الفنون [١٤٦/١]؛ ورسالة الوضع للعضد ص [٧٣٨] ضمن مجموع المتون. وشرح أنوار السعادة مخطوط [ق ٢٢٥ ـ أ]، وقال: (لو لم يكن علماً لما أفاد التوحيد كما في قولنا: لا إلّه إلا الرحمن).

وهو أيضاً مستثنى من الخلاف في أَنَّ أيَّ المعرفتينِ أعرفُ[١] ولذلك قال سيبويه: (اسمُ اللَّهِ تعالى أعرفُ المعارفِ)، ورُوِي أنَّه رُئِيَ في المنام وقد نال خيراً كثيراً[٢] بهذه الكلمةِ[٣].

الثامنَ عَشَر:

ذهبَ الأكثرونَ إلى أَنَّ اسمَ الله تعالى بمثابةِ الاسم العلم[٤] غيرُ مشتقٍّ من شَيْءٍ، واحتُجَّ بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ له سَمِيّاً﴾[٥]. فلو كان مشتقّاً

---

(١) اختلف النحاة في ترتيب المعارف. فذهب الجمهور ـ أي ما عدا الكوفيين ـ إلى أن أعرف المعارف: ضمير المتكلم، ثم المخاطب، ثم العلم، ثم ضمير الغائب السالم عن إبهام ـ أي بأن يتقدمه اسم واحد ـ، ثم المشار به، والمنادى ـ وهما في مرتبة واحدة، لأن تعريفهما بالقصد ـ، ثم الموصول وذو أداة التعريف ـ وهما في مرتبة واحدة، لأن تعريفهما بالعهد ـ، وأما المضاف فالصحيح أنه في رتبة المضاف إليه، إلا المضاف إلى المضمر فإنه في رتبة العلم.

وذهب المبرد إلى أن المضاف دون المضاف إليه مطلقاً. وذهب الكوفيون إلى أن مرتبة الإشارة قبل العلم. فهذه ثلاثة أقوال. قال الزركشي: (هذا الخلاف في غير اسم «الله» تعالى فهو أعرف المعارف على الإطلاق).

راجع: شرح التصريح على التوضيح [٩٥٨]؛ والكافية لابن الحاجب ص [٦٥]؛ وشرح المفصل [٥٦/٣ و٨٧/٥].

(٢) سقط: (كثيراً) من «س».

(٣) أي إن سيبويه رئي في المنام وقد نال خيراً كثيراً لأجل قوله: (أن اسم الله تعالى أعرف المعارف). والواقع أن من قرأ كتابه يعرف مدى حرصه على القرآن الكريم ودفاعه عنه وتسخير النحو لخدمة القرآن، فجزى الله علماءنا العظام على ما قاموا به من خدمة للإسلام.

(٤) في «س»: (يشابه الاسم العلم). وهذا ما عليه المحققون من أن اسم الله تعالى اسم مرتجل وليس بمشتق.

راجع: التعريفات ص [١٩]؛ وكشاف اصطلاحات الفنون [١٤٧/١].

(٥) سورة مريم: الآية ٦٥. والمعنى على هذا: هل تعلم له ما يسمى به. وجه =

لكان له سَمِيٌ، لأَنَّ المشركين سَمَّوا أصنامَهم آلهةً. وهذا غيرُ لازمٍ،
لأَنَّ الذي/ سَمَّى به المشركون أصنامَهم [هو ما حكاه الله تعالى][1] [٥ ب]
بقوله: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى ٱجْعَل لَّنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾[2]، وقال:
﴿ إِلَهكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى ﴾[3].

فأَما اسمُ اللَّهِ[4] فلامُ التعريفِ اللازمةُ عوضٌ عن الهمزةِ، فلم يُسمَّ به غيرُ الله، ولم يستعملْ قطّ مُنكَّراً.

وقولُه تعالى: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً ﴾ أيْ هل تعلم شيئاً يسمّى اللَّهَ

= الاستدلال بهذه الآية هو أنه لو كان لفظ الله مشتقاً لكان له مشتق منه فيكون له سمي، لكن قال المفسرون معناها: هل تعلم له ولداً أو نظيراً أو مثلاً أو شبيهاً يستحق مثل اسمه الذي هو الرحمن. وروي عن ابن عباس قال: (هل تعلم أحداً سمي الرحمن)، قال القرطبي: (وهو قول صحيح لا يقال الرحمن إلا لله). وقال قتادة والكلبي: (هل تعلم أحداً يسمى الله تعالى غير الله أو يقال له «الله» غير الله). وهل بمعنى «لا» أي لا تعلم، والله تعالى أعلم.

انظر: تفسير القرطبي [١١ / ١٣٠].

(١) ما بين الحاصرتين مسقط من «س».

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٣٨.

(٣) أول الآية: ﴿ فأخرجَ لَهُم عِجلاً جسَداً لهُ خُوار فقَالوا هَذا إِلَهكُمْ وإِلَه مُوسى فنَسِي ﴾ (سورة طه: ٨٨).

(٤) يشير الزركشي هنا إلى الفرق بين لفظ «الله» وبين لفظ «إله»، حيث إن «إله» يطلق على الله تعالى وعلى غيره، كما أطلقه المشركون على أصنامهم، ولكن لفظ «الله» لم يطلق على غيره تعالى.

وهذا ردٌّ على من قال إنه لا فرق بين الإثنين، وذلك لأن لفظ «الله» بمثابة علم لذات الواجب الوجود ولفظ «إله» اسم جنس، ولذلك أطلقه المشركون على الأوثان.

راجع: رسالة في الكلام على الشهادة للسمرقندي [ق ٣] مخطوط إسكندرية.

غيره؟ أو هل تعلمُ له نظيراً في الخلق ووجوبِ الإلٰهيَّةِ[1]؟.

وأيضاً فإنَّه لا يستلزمُ الاشتقاق لاتحاد المعنى؛ فإنَّ العربَ قد تضعُ للمعنيين اسمين مختلفين من لفظ واحد. فقد قالوا للبِنَاءِ: حصينٌ، وللمرأة: حَصَانٌ[2]؛ وللشجر: رَزين، وللمرأةِ: رَزانٌ[3]. وكلاهما مشتقٌّ من الحصانةِ والرزانةِ[4]. ومن زعمهم

---

(١) راجع لهذه المعاني عند المفسرين تفسير القرطبي [١١/١٣١].

(٢) أي يقول العرب للبناء: هذا بناء حصين، أي منيع قوي؛ وحصن حصين أي لا يوصل إلى جوفه لمنعته.

ويقولون أيضاً: امرأة حصان ـ بفتح الحاء ـ أي عفيفة أو متزوجة.

راجع: القاموس المحيط (٤/٢١٦).

(٣) تقول العرب: امرأة رزان، إذا كانت ذات ثبات ووقار وعفاف، وكانت رزينة في مجلسها. قال حسان بن ثابت يمدح عائشة رضي الله عنها:

حصان رزان لا تذن بريبة ....

والرزين: الثقيل من كل شيء، من الحجر والشجر. ويطلقون الرزان: على مناقع الماء. والرزن: على مكان مشرف. والروزنة: على الخرق في أعلى السقف، وعلى الكوّة. والأرزان: على الشجر الصلب الذي تتخذ منه عِصِيٌّ صلبة. وأصل الجميع: الرزانة وهي الثقل.

راجع: لسان العرب [١٩/١٦٣٩]؛ والقاموس المحيط [٤/٢٢٩].

(٤) يقصد الزركشي أنه لا يلزم من الاشتقاق اتحاد معاني المشتقات منه. فكما رأينا أن الحصين والحصان من لفظ واحد وهو الحصانة، وكذلك الأرزن والرزان من لفظ واحد وهو الرزانة مع أن معنى كل واحد منهما يختلف عن الآخر. وأمثال ذلك في اللغة العربية أكثر من أن تحصر.

قال العلاّمة الكافيجي: (إن اشتقاق لفظ «الله» من «إلٰه» أو من «وَلِهَ» من الاشتقاق الكبير لما بين الحروف من التناسب، ويصلح أن يكون صغيراً).

راجع: أنوار السعادة [ق ٤]؛ والمصادر اللغوية السابقة؛ والمزهر للسيوطي [١/٣٤٥].

الكاذب[1] أنَّ العيُّوقَ عاقَ الدَّبَران[2] لمَّا ساق إلى الثريا مهراً وهي نجومٌ صغارٌ نحو عشرين نجماً فهو يتبعها أبداً خاطباً لهاء، والدَّبَران يعوقه، ولذلك سموا هذه النجومَ القِلاص[3]. وعليه أُنْشَدَ قولُ الشاعر:

أمَّا ابنُ[4] طوقَ فقدْ أوفى بذمَّتِـهِ

كما وَفَى بقلاصِ النَّجم حـاديها[5]

وعلى هذا لا يمتنع أن يكونَ «الله» مشتقّاً من الأُلوهيَّةِ وهـو

---

(١) أي من عقيدة العرب الجاهلية الباطلة أنهم كانوا يزعمون أن النجم المسمى العيوق عاق الدبران لما ساق مهراً إلى الثريا، وهذا كذب باطل.

انظر: لسان العرب [٣١٧٣/٣٥].

(٢) العيوق ـ بفتح العين وتشديد الياء ـ في أصل وضعه على وزن فيعول، من عاق فلان فلاناً يعوقه إذا حال بينه وبين غرضه، يقال: عاقه عن الشيء يعوقه عوقاً صرفه وحبسه، ومنه التعويق والاعتياق وذلك إذا أراد أمراً فصرفه عنه صارف.

فعلى هذا فالعيوق صالح للإطلاق على كل معوق لغيره، لكن العرب خصّوا به نجماً كبيراً قريباً من نجم الثريا ونجم الدبران، فأصبح علماً لكوكب أحمر مضيء بحيال الثريا في ناحية الشمال. وزعموا أنهم سمّوه بذلك، لأن الدبران يطلب الثريا والعيوق يحول بينه وبين إدراكها أي أنه يعوق الدبران عن لقاء الثريا.

انظر: لسان العرب [٣١٧٣/٣٥]؛ والقاموس المحيط [٣٧٩/٣].

(٣) قال ابن منظور: (وقلاص النجم: هي العشرون نجماً التي ساقها الدبران في خطبة الثريا كما تزعم العرب).

انظر: لسان العرب [٣٧٢٢/٤١].

(٤) في أصل النسخة: (أبو)، وأثبتنا «إبن» لموافقته ما في لسان العرب [٣٧٢٢/٤١].

(٥) البيت لطفيل من شعراء الجاهلية كما في لسان العرب [٣٧٢٢/٤١]؛ والكامل للمبرد ص[٣٤٠]؛ والخصائص لابن جنّي [٣٧٠/١]؛ وشرح المفصل [٤٠/١]؛ وديوانه ص[٦٥].

المذهب الذي عليه الأكثرون[1].

وقيل: مشتق من «أَلِهَ» إذا فزع، والله تعالى مُفْزِعُ كلِّ شيءٍ وهو مرويٌّ عن ابن عباس[2]. أو مِنْ: «أَلِهَ» إذا تَحَيَّرَ ودُهِشَ؛ لأَنَّ العقولَ تِحارُ في بحارِ عظمةِ اللَّهِ سبحانَه أَنْ تُحِيطَ به الأَفكارُ، أو يحدَّه المقدارُ.

وفي اشتقاقه أقوالٌ غيرُ هذه[3].

التاسعَ عَشَر:

قيل: اسمُ الله تعالى منقولٌ إلى الاختصاصِ بعدَ العموم، وأَنَّ

---

(١) راجع: كشاف اصطلاحات الفنون [١/١٤٧]؛ وشرح المفصل لابن يعيش [١/٣].

(٢) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، حَبْر الأمة وابن عمّ رسول الله ﷺ. ولد بمكة قبل الهجرة بسنتين أو ثلاث، وتوفي بالطائف سنة ٦٨ هـ على الصحيح.

انظر ترجمته في: الإصابة [٢/٣٣٠]؛ وتهذيب الأسماء [١/٢٧٤]؛ ونسب قريش ص [٢٦]؛ وأسد الغابة [٣/٢٩٠]؛ وتهذيب التهذيب [٥/٢٧٦]؛ وطبقات ابن سعد [٢/٣٦٥ ـ ٣٧٢]؛ والبداية والنهاية [٨/٢٩٥]؛ وطبقات خليفة ص [٣]؛ وحلية الأولياء [١/٣١٤]؛ ووفيات الأعيان [٣/٦٢]؛ وتذكرة الحفاظ [١/٤٠]؛ وطبقات الحفاظ ص [١٠]؛ والأعلام [٤/٢٢٩].

(٣) الخلاصة أن علماء اللغة اختلفوا في أن لفظ الجلالة هل هو مشتق أم لا؟ فذهب جماعة منهم ـ سمّاهم التهانوي بالمحققين ـ إلى أنه اسم مرتجل وليس بمشتق ولهذا لا يجوز حذف «أل» منه وهو الراجح.

وذهب كثيرون منهم إلى أنه مشتق. وهؤلاء أيضاً اختلفوا في أصله وأصل اشتقاقه.

فذهب بعضهم إلى أن أصله «إلاه» على زنة فعال من قولهم: أله يأله إلاهة، =

أصلَه «ألاهٌ» ثم اختصَّ به تعالى كالاختصاصِ في العيُّوق، والدَّبران، والنجم[1]، ونحوَها من الأَسماءِ المختصةِ[2] بالألِفِ واللاَّم كالحسن،

= أي عبد عبادة. فحذفوا منه الهمزة تخفيفاً لكثرة وروده واستعماله ثم أُدخلت «أل» عليه للتعظيم ودفع الشيوع الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم وما يعبدونه آلهة فصار لفظه «الله» وصارت «أل» كأحد حروف الاسم، ولذلك ينطق بهمزته بالقطع عند النداء فنقول: «يا ألله»، وقال خليل: (من «أله» بمعنى فزع، وقيل: بمعنى ارتفع).

وذهب بعضهم إلى أن أصله «لاه» ثم أُدخلت «أل» عليه لما ذكرناه، وجرى مجرى العلم نحو الحسن والعباس مما فيه «أل» للمح الصفة. ووزن «لاه» فعل واشتقاقه من لاه يليه إذا تستر، سمي بذلك لاستتاره واحتجابه عن إدراك الأبصار.

وذهب بعضهم إلى أن أصله «وِلاه» ـ من وله إذا تحير ـ ثم قلبت الواو همزة كما في إشاح ووشاح.

وذهب بعضهم إلى أن أصله الهاء «ه» التي هي الكناية عن الغائب، وذلك أنهم أثبتوه موجوداً في فطر عقولهم فأشاروا إليه بحرف الكناية ثم زيدت فيه لام الملك؛ إذ قد علموا أنه خالق الأشياء ومالكها فصار «له» ثم زيدت فيه الألف واللام تعظيماً وتفخيماً فصال «الله».

انظر: شرح المفصل لابن يعيش [١/٣]؛ وشرح أنوار السعادة [ق ٤]؛ وشرح التصريح على التوضيح [١/٧]؛ وتفسير القرطبي [١/١٠٣]؛ وتفسير الكشاف للزمخشري [١/٤]؛ والكتاب لسيبويه، ط. الأميرية [١/٣٠٩]؛ والمفردات للراغب ص [٢١].

(١) العيُّوق والدَّبران اسمان لنجمين كما سبق، والنجم علم للثريا، و «أل» فيها لازمة. شرح التصريح [١/١٥٣].

(٢) راجع لتفصيل هذه المسألة: شرح ابن عقيل [١/١٨٣ ـ ١٨٤]؛ وشرح الأشموني [١/٢٨١]؛ وشرح التصريح [١/١٥٢].

أي أن «أل» في هذه الأسماء تشير إلى معنى الصفة التي نقل منها العَلَم، وقد ذكر ابن مالك أن ذكر «أل» فيها وحذفها سيان. شرح التصريح [١/١٥١].

والعباسِ والحارثِ مما كانَ في الأصل صفةً(١).

وذهبَ آخرون ومنهم المازنيُّ(٢) أنَّ اسمَ الله تعالى وقع هكذا في أوَّل أحوالِهِ، ليس أصلُه «إِلَه»(٣).

واعترض عليه الرَّياشيُّ (٤) فقال: لم أثبت أنْ يكونَ أصلُهُ: «الإِلَه» ثم خُفِّفَ بحذف الهمزة؟

---

(١) لكن الظاهر أن «أل» في «الله» ليست بمنزلتها في العيوق، والدبران ونحوهما. . . وهذا هو مذهب سيبويه حيث يقول في كتابه [٣٠٩/١] ط. الأميرية: (وكأن الاسم ـ والله أعلم ـ «إله» فلما أدخل فيه الألف واللام حذفوا الألف، وصارت «أل» خلفاً عنها، فهذا أيضاً يقوّيه أن يكون بمنزلة من نفس الحرف، ومثل ذلك أناس، فإذا أدخلت «أل» قلت: الناس، إلا أن الناس قد يفارقه «أل» ويكون نكرة، والله تعالى لا يكون فيه ذلك، وليس النجم والدبران بهذه المنزلة؛ لأن هذه الأشياء الألف واللام فيها بمنزلتها في الصعق، وهي في الله تعالى بمنزلة شيء غير منفصل في الكلمة).

(٢) هو بكر بن محمد بن حبيب، أبو عثمان المازني. أحد الأئمة الأعلام في النحو من أهل البصرة، وتوفي فيها سنة ٢٤٩ هـ. له من التصانيف: «ما تلحن فيه العامّة» و«الألف واللام» و«التصريف» وغيرها كثير.

انظر: وفيات الأعيان [٩٢/١]؛ ومعجم الأدباء [٢٨٠/٢]؛ والأعلام [٤٤/٢]؛ وبغية الوعاة [٤٦٣/١ ـ ٤٦٦].

(٣) أي أنه اسم مرتجل وليس بمشتق.

انظر: شرح المفصل لابن يعيش [٣/١] والمصادر السابقة.

(٤) هو العباس بن الفرج بن علي بن عبد الله الرياشي البصري. من الموالي لغوي راوية، عارف بأيام العرب، قتل في البصرة أيام فتنة الزنج سنة ٢٥٧ هـ. وله من التصانيف كتاب: «الخيل» و«الإبل» وغير ذلك. روى عنه المبرد مرات في الكامل، قرأ على المازني وهو قرأ عليه أيضاً. =

فأجاب بأنَّهُ لو كانَ أصلُه: «الإِلَهَ» لكان مقتضاه في الحالين واحداً كالأُنَاس والناس(١).

وردَّ بأنَّهُ ليسَ في الكلام العربيِّ اسمٌ فيه الألفُ واللام / إلاَّ وهما مُقدَّران زائدين(٢) وإنْ كانا لازمَيْن(٣). [٦أ]

= انظر ترجمته في: تهذيب التهذيب [١٢٤/٥]؛ ووفيات الأعيان [٢٤٦/١]؛ وبغية الوعاة [٢٧/٢]؛ وتأريخ بغداد [١٣٨/١٢]؛ والأعلام [٣٧/٤].

(١) أي اعترض الرياشي على المازني بأنه لا يتعين أن يكون أصله هكذا بل الأحسن أن يكون أصله «الإِلَه».

قال الزمخشري: (والله أصله «الإِلَه» كما قال الشاعر البعيث بن حريث:

معاذ الإِلَه أن يكون كظبية ... ولا دمية ولا عقيلة ربرب

ولكنها زادت على الحسن كله ... كمالاً ومن طيب على كل طيب

ونظيره الناس أصله الأناس، فحذفت الهمزة وعوِّض عنها حرف التعريف. ولذلك قيل في النداء «يا ألله» بالقطع).

فأجاب المازني بأنه لو كان أصل «الله»: «الإِلَه» لكان معناهما في الحالين واحداً كالأُناس والناس حيث هما بمعنى واحد، مع أن معنى «الله» يختلف عن معنى «الإِلَه» بالاتفاق، فلفظ «الله» عَلَم لذات الواجب الوجود، وأما «الإِله» فهو اسم جنس يشمل كل معبود سواء كان معبوداً بحق أو بغير حق، وإن كان قد غلب على المعبود بحق في عُرْف الشرع. فهذا دليل على أن «الله» ليس أصله «الإِلَه».

راجع: تفسير الكشاف [٤/١]؛ وشرح المفصل [٣/١]؛ وتفسير القرطبي [١٠٢/١].

(٢) في أصل النسخة: (زائدتين).

(٣) أي أن حرف التعريف: «أل» لا تكون قطعاً ضمن الحروف الأصلية لبنية الكلمة فهي زائدة سواء كانت لازمة للاسم كاللات أو غير لازمة مثل الرجل.

يقول ابن مالك:

وقد تزاد لازماً كاللات ... والآن والذين ثم اللاتي

غير أن بعض العلماء ذهبوا إلى أن «أل» أصلية. قال الخطابي: (والدليل =

ومن جهةِ المعنى بأَنَّ الأَعْلَام إنَّما وُضِعَتْ للفصل بين ما تشابه ويشتبه ولذلك قال سيبويه: (إن العَلم كأَنَّه مجموع صفات). يعني أَنه وُضِعَ لِتَرْكِ الإطالةِ بذكرِ الصفاتِ[1]، وإذا كان كذلك امتنعَ أَن يكون «الله» تعالى اسمَ علمٍ لاستحالةِ الشبيه والنظير له تعالى.

قال العلّامة أَبو محمد السيِّد[2]: إنْ قال قائل: إنَّ الصفاتِ إنَّما وُضِعتْ للفصل عند التشابه، فإذا استحال أَنْ يكون للباري تعالى اسمُ

= على أن الألف واللام من بنية هذا الاسم ولم يدخلا للتعريف دخول حرف النداء عليه كقولك: «يا ألله»، وحروف النداء لا تجتمع مع الألف واللام للتعريف). غير أن العلماء أجابوا بأنه سومح في لفظ الجلالة خاصة لأن «أل» فيه لما كانت عوضاً عن الهمزة المحذوفة أصبحت شبيهة بالأصلية.

راجع: شرح التصريح على التوضيح [١٥١/١]؛ وتفسير القرطبي [١٠٣/١]؛ والمفردات في غريب القرآن ص[٢١]؛ والكافية لابن حاجب مع حواشيه ص[٢٥].

(١) أي أن العَلَم يعيّن مسمّاه ويميزه عن غيره بدون قيد، فوضع العلم للدلالة على الماهية المشخصة. فبدل أن يذكر الإنسان صفات الشخص ويطول في ذكرها حتى يتعرف السامع عليه يذكر العلم فيدل على مسماه.

راجع: شرح التصريح على التوضيح [١١٣/١]؛ وشرح الأشموني [٢٠٨/١]؛ والرسالة العضدية، ضمن مجموع المتون ص[٧٣٨].

(٢) غالب الظن أن المراد به هو: عبد الله بن محمد بن السيد ـ بكسر السين ـ أبو محمد البطليوسي.

كان عالماً باللغات والأدب متبحراً فيهما، انتصب لإقراء علوم النحو واجتمع عليه الناس. ومن تصانيفه: «شرح أدب الكاتب» و«شرح الموطأ» و«شرح ديوان المتنبي» و«إصلاح الخلل الواقع في الجمل» و«الحلل في شرح أبيات الجمل» و«المسائل المنثورة في النحو». توفي سنة ٥٢١ هـ.

راجع: بغية الوعاة [٥٥/٢ ـ ٥٦].

علمٍ، لأَنَّهُ لا شبيهَ له فذلك واردٌ في الصفاتِ، لاستحالة الشَّبَهِ بينَهُ وبينَ غَيرِه.

قيل له: ليس الغرضُ بذكر الصفاتِ الفصلَ بين الموصوفين خاصةً(١)؛ بل قد تردُ الصفاتُ لذلك، وقد تردُ للمدح أو الذَّمِّ، أو الترحُّم وإن لم يكنْ إلْباسٌ(٢).

والفرقُ بينهما أنَّ الأَوَّلَ(٣) حكمُهُ أنْ تجري الصفةُ على الموصوفِ في إعرابه ولا مخالفة(٤)؛ لأَنَّه لما كان لا يُفْهم إلاَّ مع ذكر صفتِهِ صارا كالشَّيءِ الواحدِ.

ولأَجل هذا شبَّهَ سيبويه الصفةَ والموصوفَ بالصلة والموصول(٥).

---

(١) قال الزمخشري وغيره: والذي تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم، ويقال: إنها للتخصيص في النكرات، وللتوضيح في المعارف.

راجع: المفصل وشرحه لابن يعيش [٣/٤٦].

(٢) إن الصفة كما تأتي للفصل بين الموصوفين وتمييز أحدهما عن الآخر ـ أي للإيضاح والتخصيص ـ، فقد ترد لمعانٍ أُخر حيث ترد الصفة للمدح مثل: ﴿ الحمدُ للّهِ ربِّ العالَمينَ ﴾، وترد للذمّ مثل: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، وللترحم مثل: «اللهمّ أنا عبدك المسكين»، وللتوكيد مثل: ﴿ نفخةٌ واحِدَة ﴾ (سورة الحاقة: ١٣) ولغير ذلك.

راجع: شرح التصريح على التوضيح [٢/١٠٨]؛ وتلخيص المفتاح، ضمن مجموع المتون ص [٦٢٦]؛ وشرح المفصل [٣/٤٧].

(٣) وهو ما كانت الصفة للفصل بين الموصوفين. شرح التصريح [٢/١٠٨].

(٤) تتبع الصفة الحقيقية موصوفها في إعرابه والإفراد والتثنية والجمع والتعريف والتنكير والتذكير والتأنيث.

راجع التفصيل في: شرح المفصل [٣/٥٤]؛ وشرح التصريح [٢/١٠٩].

(٥) راجع تفصيل هذه المسألة في شرح المفصل لابن يعيش [٣/١٣٩].

وأمَّا الثاني فيجوزُ فيه الإجراءُ والقطعُ، وعلى هذا الثاني[1] تُحملُ صفاتُ الله تعالى، يعني أَنَّها أُجْرِيَتْ عليه سبحانَه للمدح، لا للتعريف[2].

ثم الألفُ واللاَّمُ في اسم اللَّهِ تعالى الظاهرُ أنَّها للعهدِ ـ أي الذي عُهِدَتْ له الألوهيَّةُ ـ قيل: وكذا في جميع صفاتِهِ تعالى، ويستحيلُ كوْنُها للجنس كما سبق[3].

---

(١) والمراد بالثاني هنا ما تكون الصفة لغير بيان الفصل بأن تكون للمدح مثلاً فهذه يجوز فيها الإجراء على موصوفها في الإعراب وغيره، كما يجوز فيها القطع على الابتداء أو على المفعولية مثل: مررت بزيد الفاضل فيجوز في «الفاضل» الجرّ على كونه صفة لزيد، كما يجوز فيه الرفع على أنه خبر لمبتدأ أي هو الفاضل، والنصب على أنه مفعول لـ «أعني».

وهذه الملاحظة من الإمام الزركشي دقيقة جداً حيث جعل الإعراب تابعاً لما يقصده المتكلم.

راجع لأحكام الصفة: شرح التصريح [١١٥/٢، ١١٧].

(٢) الزيادة من «س».

قال الزمخشري: (وقد تجيء الصفة مسوقة لمجرد الثناء والتعظيم، كالأوصاف الجارية على الله تعالى مثل: الحيّ القادر، فأنت لا تريد بذلك فصله من شريك الله تعالى عن ذلك، وإنما المراد الثناء عليه بما فيه سبحانه على جهة الإخبار عن نفسه بما فيه لمعرفة ذلك والندب إليه).

راجع: المفصل مع شرحه لابن يعيش [٤٨/٣].

(٣) فلو كانت «أل» في لفظ الجلالة «الله» للجنس لما أفاد التوحيد، لأن معنى الجنس أن تدل «أل» فيه على الماهية المطلقة مثل: الرجل خير من المرأة، أي جنس الرجل. أو تدل على الحقيقة في ضمن جميع الأفراد، فعلى هذا يستحيل كون «أل» في «الله» للجنس لأنه علم لذاته تعالى، ولا يشمل غيره تعالى.

راجع: شرح الأشموني على الألفية [٢٧٥/١]؛ وشرح التصريح [١٤٩/١]؛ وشرح ابن عقيل [١٧٨/١].

وقال الكوفيون: إنها للتفخيم[1].

ورُدَّ بعدم نظيرِه في كلام العربِ[2].

وقال مَنْ جعل اسْمَ الله علماً غيرَ منقولٍ: هما زائدتان. وهو تناقض[3]؛ فإنَّ حرفَ التعريفِ لا يُزادُ في الأعلام غيرِ المنقولةِ إلا في ضرورة الشعر كقوله:

* وَجَدْنا الوليدَ بْنَ اليزيدِ خليفةً[4] *

واختلفَ في كيفية دُخولهما عليه فقيل أَصْلُهُ: «إلاه»، وعن

---

(١) انظر: شرح أنوار السعادة، مخطوط [ق ٣].

(٢) راجع لتفصيل معاني «أل» شرح الأشموني على الألفية [١/٢٧٥ ـ ٢٨١]؛ وشرح المفصل [٥/٨٦].

(٣) التناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى كأن يقال: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان. ووجه التناقض هنا أن القول بكون اسم الله تعالى علماً غير منقول يعني أن كل حروفه أصلية ولم يدخل فيها الاشتقاق، ثم القول بكون «أل» فيه زائدة تدل على أنه كان منقولاً من شيء آخر ثم أُضيفت إليه «أل». وهذا هو التناقض بعينه أي كون «أل» زائدة وغير زائدة في وقت واحد.

راجع: التعريفات للسيد لتعريف التناقض ص [٣٦].

(٤) صرح النحاة بأن «أل» لا تدخل على الأعلام غير المنقولة من الصفة أو المصدر، ولا على العلم المنقول عمّا لا يقبل «أل» كيزيد ويشكر إلا لضرورة الشعر. وذلك كقول الشاعر:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً   شديداً بأعباء الخلافة كاهله

وقالوا: دخول «أل» على اليزيد ضرورة سهلها تقدم ذكر الوليد، حيث «أل» في الوليد للمح الصفة.

راجع: شرح الأشموني على الألفية [١/٢٨٣]؛ وشرح التصريح [١/١٥٣].

الخليل[1] أَصْلُهُ: «لاه». وفي القولين تصرُّفٌ تصريفيٌّ[2] والألِفُ على الأوَّل زائدةٌ وعلى الثاني أصليَّةٌ[3].

ونقل السُّهيليُّ[4]

---

(١) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العَروض، وهو أستاذ سيبويه. ولد بالبصرة سنة ١٠٠ هـ، ومات بها سنة ١٧٥ هـ على الأصح.

عاش فقيراً صابراً زاهداً في الدنيا، وله مؤلفات قيمة، منها: كتاب «العين» في اللغة و«معاني الحروف» و«جملة آلات العرب» و«العروض» وغيرها.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان [١٧٢/١]؛ ونزهة الجليس [٨٠/١]؛ وبغية الوعاة [٥٥٧/١]؛ والأعلام [٣٦٣/٢]؛ وأخبار النحويين البصريين ص [٣٨].

(٢) المراد بالتصرف التصريفي هو: إيجاد تغيير في الكلمة الثانية بأي نوع من الأنواع. ولهذا قال في شرح التسهيل: (التصريف أعمّ من الاشتقاق، فلا يلزم من القول بالتصريف القول بالاشتقاق).

راجع: المزهر للسيوطي [٣٥١/١].

(٣) راجع لتفصيل هذه المسألة ص [١١٠] من هذا الكتاب مع هوامشها، وتفسير الكشاف [٤/١]؛ وتفسير القرطبي [١٠٢/١]؛ وشرح المفصل [٣/١]؛ وشرح أنوار السعادة، مخطوط [ق٤]؛ والإرشاد لإمام الحرمين ص [١٤٤].

(٤) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي، حافظ عالم باللغة والسِيَر، ضرير ونبغ. وله مؤلفات قيّمة منها: «الروض الأنف» و«التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام» و«نتائج الفكر». ولد بمالقة سنة ٥٠٨ هـ، وتوفي سنة ٥٨١ هـ.

وله أشعار منها ما قال فيه السيوطي: رأيت بخط القاضي عز الدين بن جماعة: وجد بخط الشيخ محيي الدين النواوي ما نصّه: (ما قرأ أحد هذه الأبيات، ودعا الله تعالى عقبها بشيء إلا استُجيب له). وذلك لما فيها من تضرع كامل لله =

وابنُ العربي[1] فيهما قولاً غريباً وهو: أَنَّ الأَلفَ واللامَ فيه أصليةٌ غيرُ زائدةٍ[2] واعتذروا عن وصل الهمزةِ بكثرةِ الاستعمال كما يقول / الخليلُ [٦ ب]

= تعالى. ولهذا نذكرها وهي:

يَـا مَنْ يَـرَى مَـا فِي الضَّمِيـرِ وَيَسْمَـعُ
أَنْـتَ الْـمُـعَـدُّ لِـكُـلِّ مَـا يُـتَـوَقَّـعُ
يَـا مَـنْ يُـرَجَّـى لِـلشَّـدَائِـدِ كُـلِّهَـا
يَـا مَنْ إِلَيْـهِ الـمشـتكـى والْمَـفْـزَعُ
يَـا مَنْ خَـزَائِنُ رِزْقِـهِ فِي قَـوْلِ «كُـنْ»
امْنُـنْ فَـإِنَّ الْـخَـيْـرَ عِـنْـدَكَ أَجْـمَـعُ
مَـا لـي سِـوَى فَـقْـرِي إِلـيـكَ وسيـلَةٌ
فَـلَئِـنْ رَدَدْتَ فَـأَيَّ بـابٍ أَقْـرَعُ
وَمَـن الَّـذِي أَدْعُـو وَأَهْـتِـفُ بِـاسْـمِـهِ
إِنْ كَـانَ فَـضْـلُـكَ عَـن فَـقِـيـرِكَ يُـمْـنَـعُ
حَـاشَـا لِـمَـجْـدِكَ أَنْ تُـقَـنِّـطَ عَـاصِـيـاً
الـفَـضْـلُ أَجْـزَلُ، والـمـواهـبُ أَوْسَـعُ

انظر ترجمته في: بغية الوعاة [٢/٨١ ـ ٨٢]؛ ووفيات الأعيان [١/٢٨]؛ وتذكرة الحفاظ [٤/١٣٧]؛ والأعلام [٤/٨٦].

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر بن العربي. ولد في إشبيلية سنة ٤٦٨ هـ، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وله مصنفات قيّمة في التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والتأريخ، منها: «العواصم من القواصم» و«أحكام القرآن» و«الإنصاف في مسائل الخلاف» في عشرين مجلداً. وتوفي سنة ٥٤٣ هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان [١/٤٨٩]؛ والوافي بالوفيات [٣/٣٣]؛ والأعلام [٧/١٠٦].

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي [٢/٧٩٨]؛ وشرح المفصل [١/٣]؛ والكشاف للزمخشري [١/٤]. وقال: و«الله» أصله «الإله» واستشهد بقول البعيث بن حريث الأعرابي: السابق في ص [١١٣]. =

في همزةِ التعريفِ[1].

وَرُدَّ قولُهما بأَنَّه كان ينبغي أَنْ ينوَّنَ لفظُ الجلالة، لأَنَّ وزنَهُ حينئذ «فَعّال» وليس فيه ما يمنعُهُ من التنوين فدلَّ على أَنَّ «أَلْ» فيه زائدةٌ[2]

ومن غريب ما قيل فيه: إنَّه صِفَةٌ وليس باسمٍ، لأَنَّ الاسمَ يعرِّف المسمَّى، والله تعالى لا يُدْرَكُ حِسّاً ولا بديهةً[3] فلا يُعَرِّفُهُ اسمُهُ، وإنَّما تُعَرِّفُهُ صفاتُهُ، ولأَنَّ العلمَ قائمٌ مقامَ اسم الإشارةِ، واللَّهُ تعالى يمتنعُ ذلك في حقِّه.

= قال الزمخشري: (ونظيره الناس أصله الأناس، فحذفت الهمزة، وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك قيل في النداء «يا ألله» بالقطع).

(١) ذهب الخليل إلى أن حرف التعريف هي الألف واللام جميعاً، فعلى هذا فالهمزة أصلية وإن كانت لا تثبت في الكلام حينما تتوسط وذلك للتخفيف فيها، أو حتى لا تشتبه بهمزة الاستفهام. وذهب سيبويه إلى أن الهمزة زائدة.

انظر في تفصيل هذه المسألة: شرح التصريح [١٤٨/١].

(٢) راجع: شرح التصريح [١٤٨/١]؛ وشرح المفصل [٣/١].

(٣) وقد ردّ هذا القول محمد العبسي في شرحه على أنوار السعادة بقوله: (إنه لا يتوقف وضع الاسم على تعقل الذات أو أن الله تعالى أوحى لمن شاء من عباده أن هذا هو اسم ذاته المستجمع لسائر صفاته).

وأيضاً: لو كان لفظ «الله» صفـة ـ لكان كلياً ـ أي دالاً على واحد وأكثر، ويكون تصور معنـاه لا يمنع من وقوع الشركة فيه، فحينئذ لا يكون «لَا إِلَهَ إِلَّا الله» تصريحاً بالتوحيد لأن المستثنى ـ وهو «الله» ـ صفة على هذا القول وهي لا تدل على ذات معينة، وهذا باطل لإجماع الأمة على أنها كلمة التوحيد الخالصة، فثبت أن اسم الله تعالى ليس بصفة.

انظر: شرح أنوار السعادة، مخطوط [ق ٤ و٢٥]؛ ورسالة في الكلام على «لَا إِلَهَ إِلَّا الله» للسمرقندي، مخطوط الإسكندرية [ق ٣].

وقَدْ ردَّ الزَّمخشريُّ هذا القولَ بما معناه: أَنَّكَ تَصِفُهُ ولا تَصِفُ بِهِ فنقولُ: إلَه عظيم واحد، كما تقول نبيٌّ عظيم، ورجل كريم، ولا تقول: شيءُ إلَه[١]، كما لا تقول: شيءُ رجلٌ، ولو كان صفةً لوقع موقع صفة لغيره، لا موصوفاً[٢].

العشرون:

مِنْ خواصِّ اسم الله تعالى أَنَّ أَسماءَ اللَّهِ كلَّها [صفات له وهو مخصوصٌ به غيرُ صفة، وأَنَّ أَسماءَ اللَّهِ تعالى كلَّها][٣] تنسب إليه، ولا تنسبُ إلى شيءٍ منها[٤] ﴿ وللَّـهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾[٥]. وأَنَّ غيرَهُ مِنَ الأَسماءِ قد يسمَّى وإنْ لم يتْسم به أَحدٌ[٦]. وأَنَّه لزمتْه الأَلفُ واللَّامُ عوضاً من الهمزةِ ولَمْ يفعلْ ذلك لغيرِهِ. وأَنَّهُ اخْتُصَّ في القَسَمِ بخاصَّةٍ لا تكونُ لغيرِه مِنْ أَسماءِ اللَّهِ تعالى ولا شيءٍ مِنْ مخلوقاتِه، كقولهم تاللَّهِ لأفعلنَّ[٧]، وهو على شرفِه دليل[٨]. وأَنَّه جُمع فيه بين «يا» التي للنداءِ

(١) هكذا في الأصل و«س»، وفي الكشاف المطبوع أيضاً [١/٤]. غير أن الظاهر لي أن العبارة: «شيء الله»، لأن الكلام في لفظ الجلالة «الله» وليس في «إلَه».

(٢) انظر: قول الزمخشري في الكشاف [١/٤]؛ والمفصل مع شرحه لابن يعيش [٣/٥٦].

(٣) سقط ما بين الحاصرتين في «س» سهواً.

(٤) انظر: الكشاف [١/٤].

(٥) سورة الأعراف: الآية ١٨٠. قال ابن العربي: («الله» هو اسمه الأعظم الذي يرجع إليه كل اسم ويضاف إلى تفسيره كل معنى). أحكام القرآن لابن العربي [٢/٧٩٨].

(٦) لم يرد في «س».

(٧) هكذا صرّح النحاة بأن التاء ـ من حروف القسم ـ مختصّة باسم «الله» تعالى. انظر: كافية ابن الحاجب ص [٩٧].

(٨) أي اختصاص التاء للقسم بلفظ الجلالة دليل على شرف التاء، ولذلك =

واللاَّم ولم يجيءْ ذلك في غيره إلاَّ ما جاءَ في ضرورةِ الشعرِ[1]. وأَنَّهُ حُذِفَ منه الأَلفُ في الخطِّ تنزيهاً له أَنْ يشتبه باللاَّت في الوقف والخطِّ إذا كتبت «اللاَّت» بالهاء، والمشهورُ أَنَّها حُذفت لكثرةِ الاستعمال.

ولَمَا اخْتُصَّ به هذا الاسم العظيمُ من الخواصّ المذكورة وغيرها[2]

= قيل: إن أشرف الحروف على الإطلاق هو التاء.

(١) وقد صرّح النحاة البصريون بأنه لا يجوز نداء ما فيه «أل»، وذلك لأن نداءه يفيد التعريف، و«أل» تفيد التعريف فلا يجمع بين أداتين للتعريف، إلا في لفظ الجلالة خاصة. وعلّلوا ذلك بأن «أل» فيه لا تفارقه وهي عوض عن همزة «إلّه» فصارت كأنها من نفس الكلمة، وإلا في ضرورة الشعر مثل قول بعض المولدين:

عباسُ يا الملكُ المتوّجُ والذي   عـرفت له بيت العـلا عدنـان

ولا يجوز الجمع في النثر خلافاً للبغداديين والكوفيين.

انظر: شرح التصريح على التوضيح [١٧٣/٢]؛ والكافية لابن الحاجب ص[٢٦]؛ وشرح شواهد شروح الألفية للعيني [٢٤٥/٤]؛ وهمع الهوامع [١٧٤/١]؛ وشرح الأشموني [١٤٥/١].

(٢) وقد بلغت الخواص التي ذكرها الزركشي للفظ: «الله»، والتي ذكرها غيره وعثرنا عليها عشر خواص وهي:

١ ـ أنه لم يُسمَّ به أحد من الخلق، ولهذا لم يثنَّ ولم يُجمع.

٢ ـ يحذف فيه حرف النداء ويعوّض عنه بالميم فتقول: اللهمّ ـ أي يا الله ـ، وشذّ الجمع بينهما كما في قول الشاعر: (يا اللهمّ).

٣ ـ إن جميع الأسماء ينسب إليه، وهو لا ينسب إلى شيء.

٤ ـ أنهم التزموا تعويض «أل» عن همزته.

٥ ـ أنهم قالوا: يا ألله، بقطع همزته مع أن همزته للوصل؛ وحُكِي عن أبي علي الوصل.

٦ ـ أنهم جمعوا بين حرف النداء و«أل» التعريف وقالوا: «يا ألله» خاصة.

٧ ـ أنهم خصّوه بالقسم.

٨ ـ وأنك لا تجد معرفة إلا وأصلها نكرة إلاّ اسم «الله» تعالى لأنه لا شريك له. =

ذهب ذاهبون إلى أنه اسم الله الأعظم(1).

وقد تكلَّم كلُّ ذِي فنّ من العلوم على هذا الاسمْ بما لو جُمِعَ لبلغ ما لا تحصرُهُ دواوينُ:

وَمَـا بَلَغَتْ نَفْسُ امْرِىءٍ قـال مبلغـاً
مِنَ القـول إلاَّ والذي فيـه أعْظَمُ(2)

قال الأستاذ أبو إسحٰق الأسفراييني(3): (هذا الاسمُ يدلُّ على ذاتٍ

= 9 ـ وأن التاء من حروف القسم لا تدخل إلاّ على لفظ الجلالة ولا تدخل على غيره فلا يقال: ترب الكعبة، أو تالرحمان.

10 ـ وأنه حذف منه الألف في الخط فلا يكتب «اللاه» تنزيهاً له عن التشبّه باللات إذا وقف عليه، حتى ولو في الشكل، وذلك إذا كتب بالتاء الممدودة فيتلفظ عند الوقف بالهاء.

راجـع: حواشي الكـافيـة لابن الحـاجب ص[25]؛ وتفسير القـرطبي [1/102]؛ وشرح المفصل [5/85].

(1) راجع تفسير القرطبي حيث نقل عن بعض العلماء أن لفظ «الله» هو الاسم الأعظم [1/102].

وراجع أيضاً: رسالة في «لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله» للسمرقندي، مخطوط [ق 3] حيث يسند هذا القول إلى أهل التحقيق، ويرهن على ذلك بأنه اسم الذات لكونه غير مشتق، واسم الذات أحسن وأقرب وأشرف وأعظم.

وراجع: الأحكام لابن العربي [2/798].

(2) ما عثرت على قائله. ومراد الزركشي في إيراده هنا الاستشهاد بأنه مهما بذل الإنسان في أن يصل إلى المنتهى فإنه لا يدركه ﴿ وفوقَ كُلِّ ذِي علمٍ عَليم ﴾ (سورة يوسف: 76).

(3) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الأسفراييني. أحد أئمة الدين كلاماً وأصولاً وفروعاً، وله التصانيف الفائقة منها كتاب: «الجامع» في خمسة مجلدات في أصول الدين، و«الرد على الملحدين» و«رسالة» في أصول =

موصوفةٍ بنُعُوتِ الجلال له قدرةٌ تصلحُ لاختراع متعلَّقه بالممكناتِ، وعِلْمٌ محيطٌ بالمعلوماتِ، وإرادةٌ نافذةٌ في المراداتِ وله الأَمرُ والنَّهيُ. ولا تصحُّ العبادةُ إلَّا له، وله صفةٌ تَجب له، وهي اختصاصيَّةٌ[1] في وجودِهِ
[٧ أ] على وجهٍ لا يُشغلُ الحيّزَ والمحلَّ)[2] / .

الحادي والعشرونَ:

في الاسم والمسمَّى.

اعلم أَنَّ التسمية عند أهل الحق ترجع إلى لفظِ المسمَّى الدالِّ على الاسم، والاسمُ لا يرجع إلى لفظِهِ، بل هو مدلولُ التسميةِ، فإذا[3] قال قائلٌ: «زيدٌ»، كان قولُهُ تسميةً وكانَ المفهومُ منه اسْماً، والاسْمُ هو المسمَّى في هذه الحالةِ.

ثم قد يردُ الاسمُ والمراد به التسميةُ، كما ترد الصفةُ والمراد بها الوصفُ.

وذهبت المعتزلةُ[4] إلى التسويةِ بين الاسم والتسميةِ والوصفِ

= الفقه. نشأ في أسفرايين ثم ارتحل إلى العراق وخراسان واستقر في نيسابور، وبنيت له مدرسة عظيمة فدرّس فيها إلى أن توفي فيها سنة ٤١٨ هـ.

انظر: الطبقات الكبرى لابن السبكي [٢٥٦/٤ ـ ٢٦٠]؛ والبداية والنهاية [٢٤/١٢]؛ وطبقات الشيرازي ص[١٠٦]؛ ووفيات الأعيان [٨/١]؛ والأعلام [٥٩/١]؛ وشذرات الذهب [٢٠٩/٣].

(١) في «س»: (وله صفة تجب له اختصاصه).

(٢) راجع في تفصيل مسألة الصفات الإلّهية شرح مطالع الأنظار للأصفهاني ص[٣٤٣]؛ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص[٣٨].

(٣) في «س»: (وإذا).

(٤) المعتزلة هم فرقة من المسلمين قالوا بنفي الصفات القديمة، وقالوا: الله =

والصفةِ، والتزموا على ذلك بدعةً شَنْعاءَ[1].

فقالوا: لم يكنْ للباري تعالى في الأَزل وصفٌ، ولا اسم، فالاسمُ والصفةُ أَقوالُ المسمّيينَ الواصفينَ، ولم يكنْ في الأَزل قولٌ عندهم[2].

قال إمامُ الحرمين: (ومَنْ زعم أَنه لم يكن للرَّب تعالى في الأَزل صفة الإِلَٰهية فقد فارق الدين وإِجماعَ المسلمين)[3].

= عالم بذاته وهكذا، وإن العبد خالق لأفعاله، وإن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما وجوب الأصلح عليه ففيه خلاف عندهم. فأصولهم العامة ثلاثة: نفي الصفات المسمى عندهم بالتوحيد، ووجوب الصلاح أو الأصلح المسمى عندهم بالعدل، وكون العبد خالقاً لأفعاله.

وقد ذُكر في سبب تسميتهم بالمعتزلة أسباب: منها أن واصل بن عطاء اختلف مع الحسن البصري فاعتزل مجلسه فقال الحسن: (اعتزل عنّا).

انظر لتفصيل آرائهم: الملل والنحل للشهرستاني [١/٤٣].

(١) البدعة هي الفعلة المخالفة للسنّة، أو الأمر المحدث الذي لم يكن عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي.

وشنعاء: أي قبيحة.

انظر: التعريفات للسيد ص[٢٤]؛ والقاموس المحيط [٣/٤٨].

(٢) قالت المعتزلة: الاسم والتسمية بمعنى واحد، وكذلك الصفة والوصف. فعلى هذا أنكروا لذات الله تعالى صفات قديمة زائدة عن ذاته تعالى لأن تعدّد الصفات يؤدي في نظرهم إلى تعدّد الذات.

راجع لتفصيل أقوال المعتزلة وأدلتهم في نفي الصفات، وردّ الجمهور عليهم وإلزامهم بوجوب وجود صفات قديمة لله تعالى: شرح المطالع للأصفهاني مع الطوالع للبيضاوي ص[٢٤٤]؛ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص[٤٠]؛ والملل والنحل [١/٤٣].

(٣) راجع: الإرشاد لإمام الحرمين ص[١٤١]. وتجد فيه ما ذكره الزركشي =

ثم الدليلُ على أنَّ الاسمَ يفارقُ التسميةَ ويرادُ به المسمَّى قولُه سبحانه: ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾[1] فإنما[2] المسبَّحُ الرَّبُّ تعالى دونَ اللفظِ، وقال: ﴿ تَبَارَكَ اسمُ رَبِّكَ ﴾[3] والمعنى تباركَ ربُّكَ.

وقال في ذمِّ عبدةِ الأوثانِ: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوها ﴾[4] ومعلومٌ أَنَّ عَبدَةَ الأوثانِ ما عبدوا أقوال الذَّاكرين، وإنَّما عبدوا المسمَّى بالتسمية[5]. وقال: أبو عبيد[6] معمر بن المثنى[7]:

= من قوله: (اعلم أن التسمية . . . إلى آخره) منقولاً منه ص [١٤١].

(١) سورة الأعلى: الآية ١. قال ابن عباس رضي الله عنهما والسُّدِّي: (معنى ﴿ سبِّح اسمَ ربكَ الأعلى ﴾ أي عظم ربك). قال القرطبي: (والاسم صلة قصد بها تعظيم المسمى، وقيل: نزه ربك عن السوء، وعما يقول فيه الملحدون، وذكر الطبري أن المعنى: نزّه اسم ربك عن أن تسمّي به أحداً، وقيل: نزّه تسمية ربك وذكرك إياه، أن لا تذكره إلا وأنت خاشع، معظم).

انظر: تفسير القرطبي [١٣/٢٠ ـ ١٥].

(٢) في «س»: (وإنما).

(٣) سورة الرحمن: الآية ٧٨.

(٤) سورة يوسف: الآيـة ٤٠. قال القرطبي: (أي ما تعبدون من دون الله تعالى إلا ذوات أسماء لا معاني لها. وقيل: عنى بالأسماء المسميات).

انظر: الجامع لأحكام القرآن [١٩٢/٩].

(٥) منقول عن الإرشاد لإمام الحرمين ص [١٤١ ـ ١٤٢].

(٦) هكذا بدون التاء في الأصل و«س»، ولعلّ التاء سقط سهواً.

(٧) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصري أبو عبيدة النحوي. وهو أول من صنّف غريب الحديث، قال الجاحظ: (لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه). وله نحو (٢٠٠) مؤلَّف منها: «مجاز القرآن» و«نقائض جرير وفرزدق» و«أيام العرب» و«معاني القرآن» وغيرها.

ولد سنة ١١٢ أو ١١٠ هـ، ومات سنة ٢٠٩ هـ وقيل: ٢١١ هـ.

انظر ترجمته في: بغية الوعاة [٢/ ٢٩٤ ـ ٢٩٦]؛ ووفيات الأعيان [١٠٥/٢]؛ =

(الاسم هو المسمّى)(١).

ثم استشهدَ على ذلك بقول لبيد(٢):

إلى الحول ثُمَّ اسمُ السلام عليكما
وَمَنْ يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر(٣)

أي: ثُمَّ السلام.

وهذا فيه نظرٌ؛ فإنَّ العربَ في نظمِها ونثرها إذا أُطلقتِ الكلامَ تريدُ به ما استمرَّتْ به العادةُ؛ بدليل إذا أَوصى بجاريةٍ لشخص فإنَّه

= وميزان الاعتدال [٣/١٨٩]؛ وتأريخ بغداد [١٣/١٥٢]؛ والأعلام [٨/١٩١].

(١) وهذا ما رجحه جماعة منهم القرطبي حيث قال: والأولى أن يكون الاسم هو المسمى، روى نافع عن ابن عمر قال: لا تقل على اسم الله؛ فإن اسم الله هو الأعلى وقال: والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى، أو صفة تتعلق به). الجامع لأحكام القرآن [٧/٣٢٦].

(٢) هو لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري. صاحب المعلقة وأحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل نجد. أدرك الإسلام، ووفد على النبي ﷺ ويُعدّ من الصحابة، ومن المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر ويقال إنه لم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً وهو:

ما عاتبَ المرءَ الكريم كنفسه   والمرءُ يصلحُهُ الجليسُ الصالحُ

وقد جُمع شعره في ديوان وطبع.

انظر ترجمته في: الإصابة [٥/٦٦٧٥]؛ وجمهرة أشعار العرب ص[٣٠، ٦٣]؛ وخزانة الأدب للبغدادي [١/٣٣٧]؛ والأعلام [٦/١٠٤].

(٣) البيت للبيد من قصيدة له يخاطب بها ابنتيه، ومطلعها:

تمنَّى ابنتاي أَنْ يعيش أبوهما   وهل أنا إلَّا مِنْ ربيعة أَو مُضر

انظر: ديوانه ص[٢١٤]؛ وقد استشهد به في أمالي الزجاجي ص[٣٦٣]؛ وشرح المفصل لابن يعيش [٣/١٤]؛ وهمع الهوامع [٢/٤٩]؛ وشرح الأشموني على الألفية [٢/٢٤٣].

يُحملُ على الإماءِ دون السُّفُن(١).

ولو قال قائِلٌ: ما مِنْ مؤمنٍ إلَّا وقد بدت منه زلة أُوسِمَ بها(٢)، فلا يُوَبَّخُ وإن كانَ «المؤمنُ» مِنْ أَسماءِ الله تعالى.

واستدلَّ بعضُ الأَصحاب بقولِ سيبويه: الأَفعالُ أَمثلةٌ أُخِذَتْ من لفظِ أَحداثِ الأَسماءِ(٣)، إِذِ الأَحداثُ تصدرُ مِنَ المسمَّيات دون الأقوال نحو القيام والقعود وغيرهما.

ويدلُّ عليه اتفاقُ المسلمينَ قَبْلَ ظهورِ البدعِ على أَن الرَّبَّ تعالى في أَزله كانتْ له الأسماءُ الحسنى، ولا ينكرُ ذلكَ مُحَصِّلٌ ولم يكنْ في الأَزل قولٌ.

[٧ب] فإن قالوا: لو أَنَّ الاسمَ هو المسمَّى لوجبَ تعدُّدهُ لتعددِ الاسمِ / وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾(٤). وقال عليه الصلاة

---

(١) يطلق لفظ الجارية في اللغة على: الشمس، والسفينة، والنعمة من الله تعالى، وفتية النساء أي الأمة. القاموس المحيط [٤/٣١٣] مادة (جرى).

(٢) أي أُعلم هذا المؤمن بها، أي بهذه الزلّة. يقصد أن نسبة الزلّة أو الخطأ إلى المؤمن لا تعدّ معصية أو كفراً مع كون «المؤمن» اسماً من أسماء الله تعالى، وذلك لأن هذا اللفظ اشتهر في العرف إطلاقه على الإنسان المؤمن.

(٣) راجع الكتاب لسيبويه [١/٢٤] ونصه: (وأما الفعل فأمثلةٌ أُخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فهذه الأمثلة التي أُخذت من لفظ أحداثِ الأسماء. ولها أبنية كثيرة إن شاء الله. والأحداث: نحو الضرب والحمد والقتل).

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٨٠. وقد ذكر القرطبي وغيره سبب نزول هذه الآية، وهو ما قاله مقاتل وغيره من المفسرين: إنها نزلت في رجل من المسلمين =

والسلام: «للَّهِ تسعةٌ وتسعونَ اسْماً»(١). ولمَّا امتنع التعدُّدُ دلَّ على أنَّ المرادَ بالاسمِ القولُ.

= كان يقول في صلاته: يا رحمن يا رحيم. فقال رجل من المشركين: أليس يزعم محمد وأصحابه أنهم يعبدون رباً واحداً فما بالُ هذا يدعو ربَّين اثنين، فأنزل الله تعالى: ﴿ ولِلَّهِ الأسماءُ الحسنَى فادعُوه بها ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٠).

فعلى هذا فالاسم هنا بمعنى التسمية.

قال ابن الحصَّار: (وفي هذه الآية وقوع الاسم على المسمّى، ووقوعه على التسمية، فقوله: «ولله» وقع على المسمّى، وقوله: «الأسماء» وهو جمع اسم واقع على التسمية ـ أي التسميات ـ، يدل على صحة ما قلناه قوله: «فادعوه بها» والهاء في قوله: «فادعوه» تعود على المسمى سبحانه وتعالى فهو المدعو، والهاء في قوله: «بها» تعود على الأسماء وهي التسميات التي يدعى بها لا بغيرها).

وقد ذكر ابن عطية في تفسيره: أن الأسماء في الآية بمعنى التسميات إجماعاً، غير أن ابن العربي ذكر فيها خلافاً لبعض العلماء حيث استدلوا على أن الاسم هو المسمى، لأنه لو كان غيره لوجب أن تكون الأسماء لغير الله تعالى، غير أن الراجح هو أن «الأسماء» هنا بمعنى التسميات.

انظر: الجامع لأحكام القرآن [٣٢٦/٧]؛ وأحكام القرآن لابن العربي [٧٩٢/٢].

(١) روى البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه بسندهم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلّا واحداً من أحصاها دخل الجنة».

وفي رواية لمسلم: «من حفظها» وهو المراد بالإحصاء في الروايات الأخرى، أي الحفظ. وقيل: المراد عدّها في الدعاء بالأسماء.

هذا وقد ذكر الترمذي وابن ماجه الأسماء التسعة والتسعين مسندة إلى الرسول ﷺ.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب التوحيد [٣٧٧/١٣]؛ وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء [٢٦٠٢/٤]؛ وسنن ابن ماجه، كتاب الدعاء [١٢٧٠/٢].

قلنا: الاسمُ هو المسمَّى في حقيقتِهِ، وقد يطلقُ بمعنى التسميةِ[1] توسُّعاً وتجوُّزاً كما تقدَّم[2].

وقال بعضُ الأئِمة[3]: الاسمُ مشتركٌ فقد يرادُ به التسمية كما صار إليه المعتزلة، وقد يرادُ به المسمَّى كما صار إليه مشايخنا فهو مشتركٌ.

ثمَّ إطلاقُ أهلِ اللسانِ يتضمَّنُ الوجهين جميعاً، وكلاهُما حقيقةٌ وهو مذهبُ الأُستاذ أَبي منصور بن أَيُّوب[4].

قال إمامُ الحرمينِ: (وهذه طريقةٌ حسَنَةٌ جدّاً قريبةٌ مِنْ مَأْخَذِ الآداب، وينبغي للصَّائرِ إليها الرَّدُّ على المعتزلةِ حيثُ صرفوا الاسمَ إلى

---

(١) وفي الأصل زيادة: (عليه) بعد (يطلق).

(٢) قال إمام الحرمين: (أطلق المسلمون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمّى لكان ذلك حكماً بتعدّد الآلهة. ولنا في جواب ذلك مسلكان:

أحدهما: أن نقول: قد يراد بالاسم التسمية. وهذا مما لا ننكره، فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات.

والوجه الثاني: أن كل اسم دلّ على فعل فهو اسم، فالأسماء هي الأفعال وهي متعددة وما دلّ على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدّد، وما دلّ على الصفات النفسية وهي الأحوال فلا يبعد أيضاً تعدّدها). الإرشاد ص [١٤٢].

(٣) انظر شرح أنوار السعادة، مخطوط [ق ٢].

(٤) قال العلاّمة الصبّان: (ثم الاسم إن أُريد به اللفظ الدّال على المسمّى كلفظ زيد الدّال على ذات مشخصة فغير المسمّى قطعاً، وإن أُريد به المدلول مجازاً لعلاقة المحلية أو السببية باعتبار فهم المدلول في الدّال فعينه مطلقاً عند غير الأشعري، وأما عنده فعينه إن كان جامداً كالله، وغيره إن كان مشتقاً من صفة فعل كالخالق، ولا عينه ولا غيره إن كان مشتقاً في صفة ذات كالعالم).

انظر: الرسالة الكبرى على البسملة للعلاّمة الصبان ص [١٤ ـ ١٥]؛ وجامع العلوم في اصطلاحات الفنون [١/ ٨٢ ـ ٨٣].

التسميةِ، وأَبي عبيد[1] حيثُ صَرَفَهُ إلى المسمَّى. فتبقى عليهم الحُجَجُ الدَّالَّةُ على مغايرةِ الأَسماءِ للمسمِّيات)[2].

---

(١) أي الردّ على أبي عبيدة، وقد سبق رأيه.

وفي «س»: (أبو عبيد). والصواب ما في الأصل لأنه معطوف على المجرور.

(٢) خلاصة القول في العلاقة بين الاسم والمسمّى والتسمية هي: أن جمهور العلماء ـ ما عدا المعتزلة ـ ذهبوا إلى أن الاسم غير التسمية، وأن التسمية غير المسمّى، وذلك لأن التسمية هي وضع اللفظ وإطلاقه ليدلّ على المسمى. والاسم هو اللفظ الدّال على المعنى بالوضع، والمسمّى هو الموضوع له.

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية. ومثل هذا الخلاف جارٍ في الفرق بين الصفة والوصف. فعند أهل السنّة والجماعة: أن الوصف غير الصفة، إذ الوصف هو القول الدّال على الصفة، والصفة هي المعنى القائم بالشيء كالعلم والقدرة. وقالت المعتزلة: الصفة هي عين الوصف، وهما عبارة عن قول القائل وخبر المخبر عمّا أخبر عنه بأمر ما كقوله: العالم أو القادر أو غير ذلك، وأنه لا مدلول للوصف والصفة إلا هذا.

فذهب الأكثرون إلى أن الاسم هو المسمى، ووصفهم القرطبي بأنهم أهل الحق فقد قال: (والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى أو صفة له تتعلق به وأنه غير التسمية).

وذهبت المعتزلة والجهمية والكرّاميَّة إلى أن الاسم هو غير المسمى وكذلك قالوا في الصفة والموصوف، ولهذا منعوا الصفات القديمة لله تعالى وقالوا: إنها اعتبارية، وليس له تعالى صفة حقيقية في الأزل لان الصفة ما دامت غير الموصوف، وهي متعددة فالقول بوجودها في الأزل يؤدي إلى تعدّد الذوات حسب رأيهم، وهو باطل.

وذهب بعض الأشاعرة إلى أن الاسم لا هو عين المسمى لأنهما لفظان مختلفان موضوعان لمعنيين مختلفين، ولا هو غيره لأنهما لا ينفصمان وليس لكل واحد منهما وجود في الخارج. =

فهذا وجيزٌ مُغْنٍ عن كثيرٍ من التُّرَّهاتِ(١) التي صارَ إليها الجهلةُ، وذلك كقولهم: لو كان الاسمُ هو المسمَّى لاحترق فَمُ مَنْ قال: «ناراً»، إذْ قولُهُ: «نار» تسمية لا اسم(٢). وكقولِ مَنْ لم يحصِّلْ ممَّن ينتمي إلينا: لو كان الاسمُ غيرَ المسمَّى لما حُدَّ القاذف، لأَنَّهُ قذف الاسمَ دونَ المسمَّى.

وللخصمِ أَنْ يقولَ: الدَّالُّ على المسمَّى هو الاسمُ، والمقذوفُ هو المسمَّى.

= وذهب جماعة إلى أن الاسم مشترك لفظي بين المسمى والتسمية، وهو اختيار الأستاذ أبي منصور.

والتحقيق هو ما يذكره الزركشي والصبان وغيرهما حيث قال الصبان: (إن أُريد بالاسم اللفظ الدَّال على المسمى فهو غير المسمى قطعاً، وإن أُريد به المدلول المطابق فهو عينه قطعاً، وبمعنى مطلق المدلول يكون تارة غيره، وتارة يكون عينه وتارة لا يكون عينه ولا غيره، ولهذا قال غير واحد: الخلاف لفظي).

راجع في تفصيل هذه الخلافات والأدلة: شرح أنوار السعادة؛ مخطوط [ق ٢، ٣]؛ وتفسير القرطبي [١/١٠١، ٢٨٧، ٧/٣٢٦]؛ والرسالة الكبرى للصبان ص [١٤ ـ ١٥]؛ وغاية المراد في علم الكلام للآمدي ص [٣٨ ـ ٥٢]؛ وشرح المطالع للأصفهاني على الطوالع للبيضاوي ص [٣٤٣].

وراجع الخصائص لابن جني حيث ردّ على من قال: الاسم هو المسمّى ردّاً نحوياً بأنه لو كان الاسم هو المسمى لم تجز إضافة واحد منهما إلى صاحبه؛ لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه. الخصائص [٣/٢٤].

(١) الترهات: جمع الترهة ـ بضم التاء وفتح الراء المشددة ـ معناها في الأصل: الصحراء والقفار، واستعيرت للأباطيل والأقاويل الخالية من الطائل والفائدة. القاموس المحيط [٤/٢٨٤] مادة (تره).

(٢) في «س»: (تسمية لاسم) وهذا لا يصح معنىً.

استدل الزركشي على بطلان هذا القول بأن قول شخص: «نار» تسمية لا اسم، وهو قد يطلق عليها كثيراً. المصادر السابقة.

ثم يقولُ[1]: كلُّ اسمٍ دلَّ على فعلٍ كالخالقِ والرازقِ فالأسماءُ هي الأَفعال فهي متعددة، وكل اسمٍ دلَّ على الصفاتِ فهي أَيضاً متعددةٌ كالعالِمِ والقادرِ، إذْ لا يبعد التعددُ في الصفات القديمة قالوا: الربُّ سبحانه يسمَّى موجوداً إلَهاً قديماً فوجبَ أَنْ يتعدَّدَ، وَعَدُّوا هذا مِنْ أَقوى عُدَدِهم[2].

وقال القاضي أَبو بكر[3]: (هذه الأَسماءُ يتعينُ صرفُها إلى صفاتٍ نفسيّةٍ، لأَنَّها زائدةٌ على الذاتِ، فهي الأَحوالُ عند مثبتها[4]، فيؤولُ

---

(١) وردت (يقول) بالياء الغائبة في «س»، وهي أصحّ لأن الضمير يرجع إلى الخصم. وفي الأصل: (نقول)، بالنون الدالّة على المتكلم مع الغير.

(٢) ذكر الإمام الزركشي أقوى أدلة القائلين بأن الاسم ليس المسمى، وهو أن القول بكون الاسم هو المسمى يؤدي إلى شيء محظور وخطير وهو أن الله تعالى يسمى إلَهاً عالماً قادراً قديماً... وهذه الصفات متعددة فلو كانت عين المسمّى الموصوف لأدى ذلك إلى تعدده وهو محال.

راجع: المصادر السابقة.

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، القاضي أبو بكر الباقلاّني. من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، وكان قوي الاستنباط سريع الجواب. بعثه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم فدخل عليه بعزة الإسلام وهيبة العلماء، وجرت له مناظرة مع القسيسين بين يدي الملك فأفحمهم. وله تصانيف قيّمة منها: «إعجاز القرآن» و«الإنصاف» و«التمهيد» و«مناقب الأئمة» و«كشف أسرار الباطنية».

ولد في البصرة سنة ٣٣٨ هـ، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ.

انظر ترجمته في: تأريخ بغداد [٣٧٩/٥]؛ ووفيات الأعيان [٤٨١/١]؛ والديباج المذهب ص [٢٦٧]؛ والأعلام [٤٦/٧]؛ ومقدمة كتاب التمهيد [٣١/١] تحقيق أبي ريدة؛ ورسالة دكتوراه في أصول الدين بعنوان: الباقلاني وأثره في علم الكلام، إعداد أستاذنا الدكتور محمد رمضان.

(٤) الذي ذهب إلى القول بإثبات الأحوال ـ بدل الصفات ـ هو أبو هاشم =

العددُ إليها، والرَّبُّ[1] الموصوفُ بها واحدٌ)[2].

قال الإمام[3]: (وهذه الطريقةُ هي المرضيَّةُ عند المحققينَ وَصَدُّوا بها المخالفين).

الثاني والعشرون:

قـال الـشيـخُ أبـو الـحسـنِ الأشعـريّ[4]، فـيـمـا نـقَـلَهُ

= عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ، وقد وافقه جماعة من المعتزلة والكرَّامية.

والحال ـ كما عرَّفها الآمدي ـ: عبارة عن صفة إثباتية غير متّصفة بالوجود ولا بالعدم. فإن ما تخيل كونه صفة زائدة على المرسوم ليس إلا أمراً سلبياً ومعنى عدمياً وهو سلب الوجود والعدم، وأما ما سوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم، ولا هو كالصفة له أصلاً.

وقال إمام الحرمين: (هي صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم). هذا وقد خالف أبو هاشم بقوله بالأحوال الأشاعرة والماتريدية القائلين بوجود صفات أزلية قائمة بالذات، وجمهور المعتزلة القائلين بنفي الصفات مطلقاً. فهو أثبت الواسطة بين المذهبين.

راجع في تفصيل ذلك والنقاش الحامي الدائر حول الصفات: غاية المرام للآمدي ص [٢٧ ـ ٥٢]؛ وشرح المطالع على الطوالع ص [٣٤٣]؛ ومناهج الأدلة ص [١٦٥]؛ والإرشاد ص [٨٠ ـ ٨٤].

(١) في «س»: (فالرب).

(٢) انظر التمهيد للباقلاني ص [١٥٢ ـ ١٥٥].

(٣) أي إمام الحرمين. راجع في موضوع الصفات الإرشاد [٣٠ ـ ٦٢].

(٤) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسِّس مذهب الأشاعرة. له مؤلفات قيِّمة قيل: بلغت (٣٠٠) كتاب، منها: «إمامة الصديق» و«مقالات الإسلاميين» و«مقالات الملحدين». ولد سنة ٢٦٠ هـ، وتوفي سنة ٣٢٤ هـ.

وقد ألَّف في مذهبه ومناقبه كثيرون منهم: ابن عساكر حيث ألَّف: «تبيين =

الأنصاري[1] عنه في شرح الإرشاد، والإمامُ في «الإرشاد»[2]: (إنَّ أسماءَ الله تعالى ثلاثة أقسام: ما يُقَال: إنَّه هو، وهو[3] كُلُّ ما دلَّتْ التسميةُ به على وجودِه كالموجودِ والقديم ونحوهما.

ومن أسمائِه ما يُقَال: إنَّه غيره، وهو كلُّ ما دلَّتِ التسميةُ به على فعلٍ كالخالِق والرازقِ /. [٨ أ]

ومِنْ أسمائِه ما لا يُقالُ: إنَّه هو، ولا يقال: إنَّه غيره. وهو كلُّ ما دلَّت التسميةُ به على صفةٍ كالعالِم والقادر)[4].

= كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري» مطبوع.

انظر ترجمته في: الطبقات الكبرى لابن السبكي [٣/٣٤٧ - ٤٤٤]؛ والبداية والنهاية [١١/١٨٧]؛ وتأريخ بغداد [١١/٣٤٦]؛ ووفيات الأعيان [٢/٤٤٦]؛ والأعلام [٥/٦٩]؛ والنجوم الزاهرة [٣/٢٥٩].

(١) هو سليمان بن ناصر بن عمران، أبو القاسم الأنصاري. كان إماماً بارعاً في الأصلين وفي التفسير، فقيهاً صوفياً زاهداً. أصله من نيسابور، تتلمذ على إمام الحرمين وشرح كتابه: «الإرشاد». وكان عفّاً يتكسب بالوراقة، وأقعد في خزانة الكتب بنظامية نيسابور إلى أن توفي سنة ٥١٢ هـ. وله كتب قيّمة منها: «شرح الإرشاد في أصول الدين» و«الغنية» في فروع الشافعية.

انظر ترجمته في: الطبقات الكبرى لابن السبكي [٧/٩٦ - ٩٩]؛ وتبيين كذب المفتري ص [٣٠٧]؛ وشذرات الذهب [٢/٣٤]؛ والعبر [٤/٢٧].

(٢) وهو كتاب قيّم في أصول العقيدة وعلم الكلام سمّاه إمام الحرمين: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» وقد قام بتحقيقه الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد وقامت بطبعه ونشره مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٣) هكذا في الأصل وهامش «س» كنسخة، وفي «س» (فهو) والعبارة في الإرشاد الذي نقل الزركشي عنه هذا: (إنه هو هو...).

انظر: الإرشاد ص [١٤٣].

(٤) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص [١٤٣]؛ وراجع الرسالة الكبرى على =

قال[1]: (وذكَر بعضُ أئمتنا أنَّ كلَّ اسمٍ هو المسمَّى بعينه، وصارَ إلى أنَّ الرَّبَّ سبحانه إذا سُمِّيَ خالقاً ورازقاً فالخالقُ هو الاسمُ وهو الربُّ سبحانه وليسَ الخالقُ اسماً للخلق، ولا الخلقُ[2] اسماً للخالقِ، وطردوا ذلك في جميعِ الأقسامِ).

قال إمامُ الحرمينِ: (والمرضِيُّ عندنا طريقةُ الشيخ أبي الحسنِ الأشعريِّ؛ فإنَّ الأسماءَ تُنزَّلُ منزلةَ الصِّفاتِ، فإذا أُطلقتْ ولم تقتضِ نفْياً حُمِلَتْ على ثبوتٍ محقَّقٍ[3]. فإذا قلنا: اللَّهُ الخالقُ، وَجَبَ صرفُ ذلكَ إلى ثبوتٍ وهو الخلقُ، وكان معنى الخالقِ مَنْ لَهُ الخَلْقُ، ولا ترجع من الخلق صفةٌ متحققةٌ إلى الذَّات. فلا يدلُّ الخالقُ إلَّا على إثبات الخلْق. ولذلك[4] قال أئمتُنا: لا يتَّصف الربُّ تعالى في أزله بكونه خالقاً؛ إذْ لا خَلْقَ في الأزل، ولو وُصِفَ بذلك على معنى أنه قادِرٌ كان توسُّعاً وتَجَوُّزاً)[5].

الثالثُ والعشرونَ:

أطلق بعضُهم النقلَ عن الأشعريِّ: أنَّ الاسمَ عينُ المسمَّى،

= البسملة ص[١٤ ـ ١٥]؛ وجامع العلوم [١/٨٢ ـ ٨٣].

(١) أي قال إمام الحرمين في الإرشاد ص[١٤٣].

(٢) هكذا في الأصل والإرشاد ص[١٤٤]، وفي «س»: (ولا أطلق). وهو تصحيف.

(٣) في الإرشاد الذي نقل عنه: (متحقق)، ص[١٤٤].

(٤) في «س»: (وكذا).

(٥) انظر قول إمام الحرمين هذا في الإرشاد ص[١٤٣ ـ ١٤٤]، وزاد: (فخرج في ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين فكذلك هما اسمان، والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ، ومنع إطلاقه).

وَأَوَّلَهُ بأَنَّ لفظَ الاسمِ اسمٌ لكلِّ لفظٍ دلَّ على معنى في نفسِهِ غيرِ مقترنٍ بأحدِ الأزمنةِ الثلاثةِ، ولفظُ الاسمِ كذلك فيكونُ الاسمُ اسماً لنفسه فيكون الاسم عَيْنَ المسمَّى بهذا الاعتبار[1].

لا يُقال: كون الاسم اسماً لمسمًّى مِنْ باب المضافِ والمضافِ إليه[2]، وأَحَدُ المتضايفين لا بُدَّ وأَنْ يكونَ مُغَايراً للآخر. لأَنَّا نقولُ: تغايُرُ الاعتبارِ كافٍ في تغايُرِ المضافين، وههنا الاسم وإنْ كان عَيْنَ المسمَّى إلَّا أَنَّه اعتبارُ كونِهِ اسماً غيرُ اعتبارِ كونِهِ مسمًّى.

الرابعُ والعشرونَ:

ظَنَّ كثيرٌ من الناسِ أَنَّ الخلافَ في مسألةِ الاسمِ، هل هـو المسمَّى أو غيرُه، أَنَّه لفظيٌّ لا يترتَّبُ عليه فائدةٌ. والأَمرُ ليس على هذا الظَّنِّ.

وبيانُهُ: أَنَّك إذا سَمَّيْتَ شيئاً باسمٍ، فالنظرُ في ثلاثةِ أَشياء:

ذلك الاسم وهو اللفظ.

ومعناهُ قبلَ التَّسمية.

---

(١) انظر المصادر السابقة نفسها؛ والإرشاد ص[٣١]؛ والرسالة الكبرى على البسملة للعلّامة الصبّان ص[١٤ - ١٥].

(٢) في «س» سقط: (والمضاف إليه).

والمراد بالإضافة هنا ليست الإضافة النحوية، وإنما الإضافة المقصودة في المنطق وعلم المقولات وهي حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى كالأبوّة والبنوّة، ويسميان متضايفين. فتصور الأب يتوقف على تصور الابن حيث إن الأب هو من له الابن، وبالعكس أيضاً.

انظر: التعريفات للسيد ص[١٧].

ومعناه بعد التسمية وهو الذاتُ التي أُطْلِقَ اللفظ عليها والذاتُ واللفظ متغايران قطعاً.

والنُّحاةُ إنما يُطلقون الاسمَ على اللفظِ، لأَنَّهم إنما يتكلمون في الألفاظِ وهو غير المسمَّى قطعاً عند الفريقين، والدَّالُّ هو الاسم عند الفريقين وليس هو المسمَّى قطعاً / . [٨ ب]

والخلافُ إنما هو في معنى اللفظِ قبل التلقيب، فعلى قواعدِ المتكلمين يُطلقون الاسمَ عليه، ويختلفون في أنه الثالثُ أَوْ لا. فالخلافُ عندهم حينئذٍ في الاسم المعنويِّ هل هو المسمَّى أو لا، لا في الاسم اللفظيِّ.

وأَمَّا النحاةُ فلا يُطلقون الاسمَ على غير اللَّفظِ، لأَنَّ صناعتَهم إنَّما تنظُرُ في الألفاظَ[١]. والمتكلمُ لا ينازِعُ في ذلك، ولا يمنعُ هذا الإطلاق، لأنه إطلاقُ اسمِ المدلول على الدَّالِ، ويُريد[٢] شيئاً آخر دعاهُ علمَ الكلامِ إلى تحقيقِه في مسألةِ الأَسماءِ والصفاتِ وإطلاقِها على الباري تعالى كما تقرَّرَ في علمِ الكلام[٣].

وَلْنُبْرِزْ ذلك في قالب مثالٍ فنقولُ: إذا قلتَ: «عبْدُ الله أَنْفُ

---

(١) فموضوع علم النحو هو اللفظ كما يصرّح النحاة به.

(٢) في الأصل: (ونريد)، وما أثبتناه من «س» أظهر وأنسب للمقام.

(٣) انظر في موضوع الصفات: غاية المرام في علم الكلام ص [٣٨]؛ وشرح المطالع ص [٣٤٣]؛ وشرح الأصول الخمسة ص [١٨٢]؛ والأبكار [١/١٠٥]؛ وشرح المواقف [١/١٨٢]؛ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص [١٠٧]؛ والمغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي [٤/٣٤١]؛ وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية [٢/١٧٨]؛ ومقالات الإسلاميين [١/٢٥٦]؛ ونشأة الفكر للأستاذ النشار [١/٦٠٣].

النَّاقة»[١] فالنحاةُ يريدون باللَّقب لفظَ «أنف الناقة»، والمتكلمون يريدون معناه، وهو ما يفهم منه مدحٌ أَوْ ذَمٌّ. وقولُ النُّحاةِ: إنَّ اللَّقبَ ـ وَيَعْنَونَ به اللفظَ ـ ما أَشعر بِضَعَةٍ[٢] أو رِفْعة، لا يُنَافيه؛ لأَنَّ اللفظ يُشعِرُ بدلالتِه على المعنى.

والمعنى في الحقيقةِ هو المُقْتضِي للضَّعة أو بالـرِّفْعَةِ، وذاتُ عبدِ اللَّهِ هي المَلقَّبُ عند الفريقين. فهذا تنقيحُ محلِّ الخلافِ في هذه المسأَلةِ، وبه يظهرُ أَنَّ الخلافَ في أَنَّ الاسْمَ المسمَّى أو غيرُهُ خاصٌّ بأسماءِ الأَعلامِ المشتقَّةِ لا في كل اسم[٣]، والمقصود به إنَّما هو المسأَلةُ المتعلِّقة بأُصول الدين.

---

(١) «أنف الناقة» هو في ـ الأصل ـ لقب جعفر بن قريع أبي بطن من بني سعد بن زيد مناة؛ وسبب تلقيبه به هو أن أباه ذبح جزوراً ـ بعيراً ـ فقسم بين نسائه، فبعثت جعفراً أمه فأتاه وقد قسم الجزور ولم يبق إلا رأسها وعنقها فقال: شأنك به فأدخل يده في أنفها وجعل يجرّها فلقب به كما لقب أولاده ونسله ببطن: «أنف الناقة» وكانوا يغضبون منه فلما مدحهم الحطيئة بقوله:

قومٌ هُمُ الأَنْفُ، والأَذنابُ غَيْرُهُمُ ... ومنْ يُسَوِّي بأنف النَّاقةِ الذَّنَبا

صار اللقب مدحاً.

ويطلق هذا اللقب على شخص ويراد به الذم في الكثير.

انظر: القاموس المحيط (١٢٣/٣) ولسان العرب (١٥١/٢) مادة (أنف).

(٢) الضعة: بفتح الضاد وهو الفصيح، وكسرها خلاف الرفعة في القدر.

انظر: القاموس المحيط [٩٨/٣]، مادة (وضع)؛ وشرح التصريح [١٢٠/١]؛ وانظر الرسالة الكبرى ص[١٤ ـ ١٥].

(٣) أي إن كان الاسم جامداً كلفظ «الله» مثلاً فهو عين المسمى حتى عند الأشعري.

انظر: الرسالة الكبرى للصبان ص[١٤ ـ ١٥]؛ وجامع العلوم [٨٢/١ ـ ٨٣].

الخامسُ والعشرونَ:

عادة مَنْ يتكلمُ على لفظِ الجلالةِ يذكرُ الخلافَ في الاسمِ والمسمَّى، ورأيتُ في كلامِ بعضِ المتأخرين أنَّ الخلافَ محلُّهُ في غيرِ اسمِ الله تعالى، وأمَّا «الله» تعالى فلا يجوزُ إطلاقُ ذلك عليه(١). بل هو سبحانَهُ واحدٌ في ذاته وصفاته، كذلك لا يُقال: هذا هذا، ولا هذا غيرُ هذا، بل نطلقُهُ كما أطلقه الله، تعالى الله عمَّا يقول الظَّالمون والجاحدون علوّاً كبيراً(٢).

السادسُ والعشرونَ:

قال القاضي أبو بكر: (اعلم أن أسماءَ اللَّهِ تعالى توقيفيَّةٌ لا تؤخَذُ قياساً(٣) واعتباراً من جهةِ العقول.

---

(١) انظر: الرسالة الكبرى ص [١٤ ـ ١٥].

(٢) قال إمام الحرمين: (وما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنّا مثبتين حكماً دون السمع، كما أن الأقيسة الشرعية لا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه).

انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص [١٤٣].

(٣) القياس هو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم. مثل الحكم بحرمة غير الخمر ـ أيضاً ـ من المسكرات على الخمر لوجود العلّة وهي السكر. والقياس وإن كان حجة ودليلاً في الأحكام الشرعية الفقهية لكنه ليس بدليل ولا معتبر في إطلاق الاسم أو الصفة على الله تعالى، عند جماعة من العلماء.

انظر لتفصيل القياس وأحكامه: الأحكام للآمدي [٣/١ ـ ٨١]؛ والمستصفى للغزالي [٢٨١/٢]؛ وأصول التشريع الإسلامي ص [١٣٢].

وقد زلَّ[1] في هذا الباب طوائفُ من الناس، ونحنُ بعونِ اللّهِ نذكرُ المقصدَ منه على السَّداد فنقول: مَأْخذُ أَسماءِ اللّهِ التوقيفُ.

والمعنيُّ بالتوقيفِ ورودُ الإذنِ مِنَ اللّهِ تعالى. وكلُّ ما وردَ في إطلاقِهِ إذْنٌ أطلقناه، وما وردَ الشَّرع فيه بالمنع منعناه، وما لم يصحَّ عندنا فيه إذْنٌ بالإطلاق، ولا المنْعُ منه لم نقْض فيه بجوازٍ ولا منعٍ، ولا تحليلٍ ولا تحريم؛ إذْ هُمَا حكمانِ لا سبيلَ إلى القضاءِ بواحدٍ منهما إلاَّ بالشَّرع، وسبيلُه سبيلُ الأحكام قبلَ ورود الشرع[2].

ثُمَّ لا يشترطُ في جوازِ الإطلاقِ الخبرُ القطعيُّ، بل يكتفى بالخبرِ الصحيحِ).

ثم قال في آخر كلامِه: (والذي يجبُ بسطُهُ أَنَّ كلَّ لفظٍ مخيِّلٍ مُوهِمٍ يُفضي بظاهِرِه إلى ما يتقدَّسُ الرَّبُّ تعالى عنه فلا يجوزُ إطلاقُهُ، إلاَّ بثَبَتٍ شرعيٍّ، وكذا ما صحَّ مِنَ الألفاظ بأَنْ وردَ الشرعُ بالمنع منه منعناه، وإنْ لَمْ يَرِدْ فيه إذْنٌ ولا مَنْعٌ توقَّفْنَا فيه). هذا كلامُهُ وهو المختار عند الخلاف[3].

وذَهَبَ بعضُهم أَنَّ كلَّ اسمٍ دلَّ على معنى يليقُ بجلالِ الله وصفاتِه يصحُّ إطلاقُه على الله بلا توقيفٍ، لأَنَّ أَسماءَ الله وصفاتِهِ مذكورةٌ بالفارسيَّةِ والتركيَّةِ وسائر اللغاتِ، ولم يَرِدْ شيءٌ منها في القرآن والحديثِ مع إجماع المسلمين على جوازِ إطلاقِها على الله، ولأَنَّ اللَّهَ تعالى قال:

---

(١) سقط من الأصل سهواً من قوله: (وقد زلّ...) إلى قوله: (وعورضوا).

(٢) انظر: هذا الكلام في الإرشاد لإمام الحرمين ص[١٤٣].

(٣) أي هذا كلام الباقلاّني وهو المختار، التمهيد [١٥٢ ـ ١٥٥]؛ هذا وقد اختاره أيضاً إمام الحرمين في الإرشاد ص[١٤٣].

﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾(١).

وحُسْنُ الاسم باعتبارِ دلالتِه على صفاتِ المدحِ ونعوتِ الجلالِ(٢).

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٨٠. وقد اختلف العلماء في عدد أسماء الله الحسنى على ثلاثة أقسام:

الأول: أنها الأسماء التسعة والتسعون التي ورد فيها الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه. غير أن البخاري ومسلماً لم يذكرا الأسماء بل رويا: «أن لله تسعة وتسعين اسماً من حفظها دخل الجنة...». ولكن الترمذي وابن ماجه ذكرا في روايتهما التسعة والتسعين اسماً له تعالى.

الثاني: أنها أسماؤه كلها التي فيها التعظيم والإكبار.

الثالث: أنها الأسماء التي دلّت عليها أدلة الوحدانية وهي سبعة تترتب على الوجود وهي: العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة. فتقول: العالم القادر المريد الحيّ المتكلم السميع البصير.

وقد رجح ابن العربي القول الأول فقال: (الصحيح عندي أن المراد بها التسعة والتسعون التي عدّدها ﷺ في الحديث الصحيح). ثم قال: (وقد حلّق العلماء وساروا إليها فمن جائر وقاصد... والذي أدلكم عليه أن تطلبوها في القرآن والسنّة؛ فإنها مخبوءة فيهما كما خبئت ساعة الجمعة في اليوم، وليلة القدر في الشهر...) ثم ذكرها في سور القرآن فبلغ ما ذكره فيها أكثر من (١٥٠) اسماً، ثم ذكر ما أخذ عن الحديث وما زاده العلماء حتى بلغ (٢٤٦) اسماً.

وكذلك قال القرطبي إنه ذكر في كتابه الأسماء المتفق عليها والمختلف فيها ما ينيف على مائتي اسم.

انظر: الأحكام لابن العربي فتجد فيه فوائد [٢/٧٩٤ ـ ٨٠٥]؛ وتفسير القرطبي [٧/٣٢٥].

وانظر الحديث في: صحيح البخاري، كتاب التوحيد [١٣/٣٧٧]؛ وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء [٤/٢٠٦٢]؛ وسنن ابن ماجه [٢/١٢٧٠].

(٢) قال القاضي أبو بكر بن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وللّهِ الأسماءُ الحسنى ﴾ وفي وصفها بذلك خمسةُ أقوال: =

وكلُّ اسمٍ دلَّ على هذه المعاني كانَ اسماً حسناً فيجوزُ إطلاقُهُ على اللَّهِ تمسُّكاً بهذه الأدلةِ، ولأنَّه لا فائدةَ في الألفاظِ إلَّا رعايةُ المعنى، فإذا كانت المعاني صحيحةً كانَ الإطلاقُ جائزاً.

وفي المسألة مذهبٌ ثالث ذهب إليه الغزالي رحمه الله، وهو أن إطلاق الاسم على الله لا يجوزُ إلا بالتوقيف، وأما إطلاقُ الصفاتِ عليه فلاَ يتوقَّفُ على التوقيفِ. فَفَرَّقَ بين الاسمِ والصفةِ[1]، وقال: (اسمي

= ١ ـ ما فيها من معنى التعظيم، فكل معنى معظَّم يسمى به سبحانه.

٢ ـ ما وعد عليها من الثواب بدخول الجنة.

٣ ـ ما مالت إليه القلوب من الكرم والرحمة.

٤ ـ أن حسنها شرف العلم بها؛ فإن شرف العلم بشرف المعلوم والباري أشرف المعلومات، فالعلم بأسمائه أشرف العلوم.

٥ ـ أنه معرفة الواجب في وصفه، والجائز والمستحيل عليه فيأتي بكل ذلك على وجهه، ويقرره في نصابه، ومن حصَّل هذه المعاني في أسماء الله نال الحسن من كل طريق وحصل له القطع بالتوفيق.

وقال القرطبي: (سمى الله تعالى أسماءه بالحسنى لأنها حسنة في الأسماع والقلوب، فإنها تدل على توحيده وكرمه وجوده ورحمته وإفضاله).

- انظر: أحكام القرآن لابن العربي [٢/٧٩٣]؛ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي [٧/٣٢٦].

(١) لا بدّ من الإشارة إلى المقصود بالاسم والصفة هنا حيث لهما إطلاقات كثيرة:

١ ـ يطلق الاسم ويراد به غير الفعل والحرف فعلى هذا فهو اللفظ الدّال على معنى مستقل بنفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

فهو إذاً عام يشمل الجامد والمشتق والصفة، فحينئذ الاسم علم والصفة خاصة وهي فرد من أفراد الاسم. فالعالم والقادر، والقدرة، وزيد.. كلها أسماء.

وهذا الإطلاق هو المقصود عند كثير من العلماء في إطلاق أسماء الله الحسنى على الله تعالى. فهذه الأسماء عامة للعلم والصفة. =

محمدٌ واسمُكَ أبو بكرٍ فهذا من بابِ الأسماءِ، وأمَّا الصفاتُ فمثلُ

= قال ابن العربي: (والعالم عندنا اسم، كزيد اسم. وأحدهما يدل على الوجود وهو زيد، والآخر يدل على الوجود مع معنى زائد عليه وهو العالم. والذي يعضد ذلك أن الصحابة وعلماء الإسلام حين عدّدوا الأسماء ذكروا المشتق، والمضاف، والمطلق في مساق واحد إجراء على الأصل).

٢ ـ ويطلق الاسم ويراد به ما يقابل الكنية واللقب، أي الموضوع علماً لشيء معين دون إفادة مدح أو ذم ودون التصدير بأب أو أم.

وقال الأبهري: (الاسم: هو ما يقصد بدلالته الذات المعينة، واللقب: يقصد به الذات مع الوصف. فمثلاً لفظ: «عمر» يدل على الذات المشخصة المعروفة فقط دون ملاحظة وصف. وأما لقب: «سراج الدين» لمن لقب به فهو يدل على الذات مع إفادة مدح، وكذلك «أنف الناقة»).

٣ ـ ويطلق الاسم ويراد به الجامد ـ أي غير المشتق ـ فيكون المراد بالصفة حينئذ المشتقات فحينئذ تكون العلاقة بينهما التباين.

ومراد الإمام الغزالي بالاسم هنا العَلَم ـ بفتح العين واللام ـ الذي وضع لذات معينة كعمر مثلاً، وبصفة المشتقات كالعالم والقادر.

وهذه اصطلاحات لفظية لا مشاحة فيها، وقد حكى ابن العربي بسنده: (أن أبا علي كان بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل المعرفة فيهم ابن خالويه... إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً. فتبسم أبو علي، وقال: ما أحفظ له إلّا اسماً واحداً وهو السيف. فقال ابن خالويه: فأين المهند؟ وأين الصارم؟... وجعل يعدّد. فقال أبو علي: هذه صفات. وكان الشيخ ابن خالويه لا يفرّق بين الاسم والصفة).

والظاهر أن الاسم في عُرْف اللغة قبل تقنين المصطلحات النحوية كان أعمّ من العلم والجامد والمشتق، ويدل على ذلك أن الرسول ﷺ لمّا عدَّ أسماء الله الحسنى عدّ منها الصفات، وهي العالم والقادر والحيّ... كما أن الصحابة وعلماء الإسلام حين عدّدوها ذكروا المشتق والمضاف والمطلق في مساق واحد إجراء على هذا الأصل.

أما التفرقة بين الاسم وبين المشتق ـ أي الصفة ـ فهي كما قال ابن العربي: =

وصفِ الإنسانِ بكونه طويلاً فقيهاً وكذا وكذا . . . ؛ لأَنَّ وضعَ الاسمِ في حقِّ الواحدِ مِنَّا سوءُ أدبٍ، ففي حقِّ الله أَوْلى.

وأمَّا ذكرُ الصفاتِ في حقِّنا بالألفاظِ المختلفةِ فهو جائزٌ مِنْ غيرِ منعٍ، فكذا في حقِّ الباري تعالى)[1].

السابعُ والعشرونَ:

ادَّعى بعضُ المشايخ الفضلاءِ: أَنَّ «لا» لنفي الأبد، و«لن» إلى وقت.

وعكس بعضُهم هذا المعنى وهم المعتزلة[2]، وزعموا أَنَّ «لَنْ»

= (صناعة نحوية وقاعدة أسّسها سيبويه ليرتب عليها قانوناً في التصريف والجمع والتصغير والحذف والزيادة والنسبة وغير ذلك؛ إذ لحظ ذلك في مجاري العربية، وهو أمر لا تحتاج إليه الشريعة بعضد ولا تردّه بقصد، فلا معنى لإنكارها للقوم أو إقرارها).

انظر: أحكام القرآن لابن العربي [٢/٧٩٢]؛ وشرح التصريح على التوضيح [١/١٢٠].

(١) انظر في موضوع الصفات الإحياء [١/٩٢]؛ والاقتصاد في الاعتقاد.

(٢) صرّح جمهور النحاة بأن «لن» لنفي المستقبل مطلقاً، وذهب بعضهم منهم الزمخشري في الكشاف والمفصل إلى أنها لتأكيد النفي في المستقبل. وذهب الزمخشري في الأنموذج إلى أنها لتأبيد النفي.

والراجح أنها لا تقتضي التأبيد؛ لأنها لو كانت للتأبيد لزم التناقض في قوله تعالى: ﴿ فلنْ أُكلِّم اليومَ إنْسياً ﴾ (سورة مريم: ٢٦)، ولزم التكرار بذكر «أبداً» في قوله تعالى: ﴿ ولنْ يتَمنَّوْه أبداً ﴾ (سورة البقرة: ٩٥).

وأيضاً لو كانت للتأبيد لما كان يجوز اجتماعها مع ما هو لانتهاء الغاية، لأن التأبيد لا يتفق مع الغاية نحو قوله تعالى: ﴿ فلن أبرحَ الأرضَ حتَّى يأذنَ لي أَبي ﴾ (سورة يوسف: ٨٠).

تفيدُ النفيَ الأبديَّ، واستدلوا بذلك على نفي الرؤية[1] في قوله تعالى

= وأما ورودها في بعض الآيات للتأبيد فلقرائن تقتضيه.

انظر: الكافية لابن الحاجب ص [٨٢]؛ والإظهار للبركوي ص [١٢٨]؛ وشرح التصريح على التوضيح [٢/٢٢٩].

(١) ذهبت المعتزلة إلى عدم جواز رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة متأثرين بالفلاسفة، ومحتجين بأن الرؤية تحتاج إلى مقابلة الرائي للمرئي، واتصال أشعة العين بالجسم، وأن لا يكون المرئي في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر، وهذه الأمور كلها حوادث والله تعالى منزّه عنها، فإذاً لا يُرى الله قطعاً.

وقد أجاب أهل السنّة بأن هذا أصل فاسد مبني على قياس الغائب على الشاهد، وبعبارة أخرى قياس أمور القديم على الحادث وهو باطل. لأن هذه الشروط للرؤية إنما هي لرؤية المحدَثات، وأما الله تعالى فيجوز أن يُرى أي ينكشف للمؤمنين من غير ارتسام صورة المرئي في العين، أو اتصال شعاع أو حصول مواجهة، فالله تعالى ليس كمثله شيء.

واحتجت المعتزلة بقوله تعالى لموسى: ﴿ لَنْ تَرَانِي. . . ﴾ (سورة الأعراف: ١٤٣) و«لن» للتأبيد فتفيد عدم رؤية الله قطعاً.

ورُدَّ هذا الاستدلال بأننا لا نسلم أن «لن» للتأبيد بل هي لتأكيد النفي بدليل قوله تعالى للكافرين: ﴿ ولَنْ يَتَمَنَّوْه أبداً ﴾ (سورة البقرة: ٩٥)، مع أنهم يتمنونه يوم القيامة فيقولون: ﴿ يَا لَيتَها كَانَتْ القَاضِيَة ﴾ (سورة الحاقة: ٢٧) أي الموت.

فعلى هذا فمعنى الآية: لن تراني في الدنيا؛ لأن الدنيا دار امتحان للناس حتى يُعرف بأنهم هل يَصلون بعقولهم وبالأدلة السمعية إلى الإيمان بالغيب الذي هو أهم عناصر الإيمان، أمْ لا؟ فلو كان الله تعالى يُرى في الدنيا لما كان الإيمان به إيماناً بالغيب، بل هو إيمان عن رؤية ومشاهدة. وحينئذ لا يتحقق الاختبار المطلوب.

ثم إن الصياغة القرآنية في قوله تعالى: ﴿ لن تراني ﴾ توحي إلى جواز رؤية الله تعالى. وذلك بأن وجّه عدم الرؤية إلى المخاطب وهو موسى عليه السلام فأحال ذلك إلى عجز الرائي وضعفه عن الإدراك، وعدم قدرته على التحمّل، ولو كان الله تعالى غير مرئي لكان التعبير المناسب هو: (إنني لست بمرئي) أي يكون النفي موجهاً إلى ذات الباري تعالى. =

= ثم إن الله تعالى علّق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن فتكون الرؤية ممكنة ولو كانت مستحيلة لكان الله تعالى ينفيها دون تعليق. قال تعالى: ﴿ لنْ تَراني ولكِن انظُر إلى الجبَلِ فإن استقرَّ مكانه فَسَوفَ تراني، فلما تجلّى رَبُّه للجبلِ جعلَه دكّاً وخرَّ موسَى صَعِقاً فلما أفاقَ قال سُبحانك تُبتُ إليكَ وأنا أوَّلُ المؤمنين ﴾.

نعم يمكن أن يقال: إن جوابَ الله تعالى لموسى عليه السلام بالخطاب المفرد يشير إلى عدم امتناعها لغيره، ولهذا ذهب جماعة من العلماء إلى أن رسوله محمداً ﷺ قد رأى ربّه في ليلة المعراج وقالوا، في سبب عدم رؤية موسى: هو أنه سأل ربه هذا دون استئذان ولهذا قال: ﴿سُبحانكَ تبتُ إليكَ ﴾.

وأما محمد ﷺ فلم يطلب فجاءت الرؤية منحة منه تعالى. ولأن لكل رسول خاصية، فموسى عليه السلام كلَّمهُ الله تعالى ومحمد ﷺ رأى الله تعالى بدليل قوله تعالى: ﴿ ما كَذَبَ الفؤادُ ما رأى ﴾ (سورة النجم: ١١) عند من فسره بذلك.

واستدل المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ لا تُدركُه الأبصَارُ وهو يُدرِكُ الأبصار وهو اللّطيفُ الخَبير ﴾ (سورة الأنعام: ١٠٣).

وقد أجاب أهل السنّة عن الاستدلال بهذه الآية بأن المراد بها في الدنيا، جمعاً بين الأدلة حيث إن إعمال الجميع أولى من إلغاء أحدها. قال ابن العباس: (لا تدركه الأبصار في الدنيا ويراه المؤمنون في الآخرة). وبأن الإدراك غير الرؤية حيث هو عبارة عن الإحاطة والتحديد أي رؤية الشيء من جميع جوانبه، وهذه الإحاطة إنما تتحقق في المرئي الذي له جوانب. فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزم من نفيها نفي الرؤية، وبهذا أظهر بطلان استدلالات المعتزلة.

واستدل أهل السنّة والجماعة بأدلة كثيرة من الكتاب والسنّة والمعقول فقد قالوا: إن رؤية الله تعالى جائزة بالعقل حيث إن كل موجود يصح أن يُرى. وأيضاً إن الرؤية نوع كشف وعلم، فإذا جاز تعلّق العلم بالله تعالى وليس جهة جاز أن تتعلق الرؤية به تعالى وليس بجهة، وكما يجوز أن يَرى الله تعالى الإنسانَ دون مقابلة ومواجهة واتصال شعاع جاز أن نراه تعالى من غير مواجهة.

إذن فالعقل لا يمنع الرؤية، وقد دلّ الشرع على أنها ستقع في الآخرة. وعلى هذا أدلة كثيرة من الكتاب والسنّة، ونذكر من الآيات ما يأتي: =

. . . .

= ١ ـ قوله تعالى: ﴿ وجُوهٌ يومَئذٍ نَاضِرةٌ * إلى ربِّها نَاظِرةٌ ﴾ (سورة القيامة: ٢٣)، أي تنظر هذه الوجوه الضاحكة الصافية في الجنة إلى وجه الله تعالى.

فقد روى أحمد، والترمذي، والطبري، وعبد بن حُميد، وغيرهم وصحّحه الحاكم من طريق ثوير بن أبي فاخته عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «إن أفضلهم ـ أي أهل الجنة ـ منزلة من ينظر في وجه ربه عزّ وجلّ في كل يوم مرتين».

ولا يقال: إن «ناظرة» في الآية بمعنى منتظرة، لأن النظر في لغة العرب إذا استعمل مع «إلى» يكون نصّاً في الرؤية.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ كلاّ إنهُم عَن ربِّهم يَومَئذٍ لمحجُوبُونَ ﴾ (سورة المطففين: ١٥).

قال الزجاج: (في هذه الآية دليل على أن الله عزّ وجلّ يُرى في يوم القيامة ولولا ذلك ما كان في هذه الآية فائدة ولا نقصت منزلة الكفار بأنهم محجوبون عنه تعالى، فأعلَمَ الله تعالى أن المؤمنين ينظرون إليه، وأن الكافرين محجوبون عنه).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ للذين أحسَنُوا الحُسنَى وزيادَة ﴾ (سورة يونس: ٢٦).

والمراد بالزيادة هي رؤية الله تعالى كما دلّ على ذلك حديث مسلم وغيره. فقد أخرج في صحيحه أن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إلى ربهم عزّوجلّ، ثم تلا ـ أي الرسول ﷺ ـ هذه الآية: ﴿للذين أحسَنُوا الحُسنَى وزيادة﴾.

٤ ـ سؤال سيدنا موسى عليه السلام رؤية الله تعالى دليل قوي على جواز رؤية الله تعالى وإلا فكيف يسأل موسى شيئاً مستحيلاً في حقه تعالى.

قال الإمام الغزالي: (وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام! وكيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالاً؟ ولعلّ الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء؟!).

وأما الأحاديث على وقوع الرؤية فكثيرة تصل إلى حد التواتر معنىً إن لم تكن لفظاً ومعنى. فقد روى الإمام البخاري في صحيحه أحد عشر حديثاً للدلالة على وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة، كما روى الإمام مسلم ثمانية أحاديث على ذلك، كما أخرج أصحاب السنن والمسانيد والمستدركات والمصنفات روايات كثيرة للدلالة على ذلك. =

قال الحافظ ابن حجر: (وأدلة السمع طافحة بوقوع ذلك في الآخرة لأهل الإيمان دون غيرهم، ومنع ذلك في الدنيا. إلا أنه اختُلف في نبيّنا ﷺ هل رأى الله تعالى في ليلة الإسراء أم لا؟ فذهب جماعة منهم ابن عباس إلى أنه ﷺ رأى ربه ليلة الإسراء. فقد روى مسلم بسنده عن ابن عباس أنه قال: رآه بفؤاده مرتين وقرأ: ﴿ما كَذَبَ الفؤادُ ما رَأى﴾، ﴿ولقد رَآه نزلةً أُخرى﴾ (سورة النجم: ١١، ١٣).

ويدل على ذلك أيضاً حديث آخر رواه مسلم أن أبا ذر قال: سألته ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: «رأيت نوراً».

وذهب آخرون منهم السيدة عائشة إلى أن الرسول ﷺ لم يرَ ربه ليلة الإسراء وإنما رأى جبريل.

ويمكن الجمع بين قولي ابن عباس وأم المؤمنين عائشة: بأن الخلاف في الرؤية بعين الرأس، فهي تقول: إنه ﷺ لم يرَ ربه، أي بعينه الباصرة. وابن عباس متفق معها وإنما يقول: رآه بفؤاده، فلم يبق خلاف بينهما).

فعلى ضوء ما ذكرنا: الصواب ـ كما يقول الطبري ـ ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة للآيات والأحاديث الصحيحة.

ثم كيف يُرى الله تعالى في الآخرة؟ فقد روى الشيخان وغيرهما أن رسول الله ﷺ قال: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تُضامون في رؤيته». أي لا تجتمعون لرؤيته في جهة ولا يضم بعضكم إلى بعض. وقال بعضهم معناه: إنكم ترونه في جهاتكم كلها وهو منزّه عن الجهة والحوادث. وفي رواية لمسلم: أن ناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: «هل تضارُّون في رؤية القمر ليلة البدر»؟ قالوا: لا.

والحق أن رؤية الله تعالى ثابتة للمؤمنين يوم القيامة حسبما يليق بذاته تعالى، وعلى الوجه الذي يريده تعالى. والله أعلم.

انظر لتفصيل هذه المسألة: صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب التوحيد [١٣/ ٤١٩ ـ ٤٣٤]؛ وصحيح مسلم، كتاب الإيمان [١/ ١٥٨ ـ ١٧٣]؛ ومسند أحمد [٢/ ١٣، ٦٤، ٤٥٠، ٥٣٧]؛ وسنن الترمذي ـ مع التحفة ـ كتاب الجنة [٧/ ٢٦٩]؛ وتفسير الطبري، بتحقيق الشيخ محمود محمد شاكر [١٣/ ٧٨ ـ ١١٣]؛ وتفسير ابن كثير، بتحقيق د. البنا، ود. محمد عاشور [٣/ ٤٦٦ ـ ٤٧١]؛ وتفسير القرطبي [٧/ ٢٧٨ ـ ٢٨٠، ١٩/ ١٠٧، ٢٥٩]؛ وشرح المطالع على الطوالع ص [٣٨١ ـ =

لموسى: ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾[1]، نقله إمامُ الحرمين عنهم في الشامل[2]. ورُدَّ عليهم بقوله تعالى لليهود: ﴿ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا. . . ﴾[3].

ثُمَّ أخبر عن عامَّةِ الكَفَرَةِ أَنَّهُمْ يتمنَّونَ الموتَ في الآخرةِ فيقولونَ: ﴿ يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ﴾[4] يعني الموتَ[5].

= ٣٨٩]؛ وإحياء علوم الدين [٩٢/١]؛ وغاية المرام في علم الكلام ص [١٥٩ ـ ١٧٨]؛ والمغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي [٣٣/٤ ـ ٢٤٠]؛ وشرح الأصول الخمسة له ص [٢٣٢ ـ ٢٧٧]؛ والاقتصاد للغزالي ص [٣٨ ـ ٤٢].

(١) سورة الأعراف: الآية ١٤٣. وانظر: تفسير القرطبي [٢٧٨/٧].

(٢) انظر الشامل [٧٦/١].

(٣) سورة البقرة: الآية ٩٥. وقد ذكر المفسرون سبب نزول هذه الآية وهو أنه لما ادّعت اليهود دعاوى باطلة حكاها الله تعالى عنهم في القرآن الكريم وهي:
﴿ لَنْ تمسَّنَا النارُ إلَّا أياماً معدودة ﴾ (سورة البقرة: ٨٠).
و﴿ قَالوا لَنْ يَدخُلَ الجنَّةَ إلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أو نَصَارَى ﴾ (سورة البقرة: ١١١).
كذَّبهم الله تعالى بقوله: ﴿ قُلْ إنْ كانَتْ لَكُم الدَّارُ الآخرةُ عندَ الله خَالِصةً مِنْ دونِ الناس فَتَمنَّوا الموتَ إنْ كُنتم صَادِقِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٩٤).
انظر: تفسير القرطبي [٣٢/٢].

(٤) (سورة الحاقة: ٢٧)، الآيات التي قبلها تذكر حال الكفرة وهي:
﴿ وأمَّا مَنْ أُوتي كِتابَهُ بشمالِهِ * فيقولُ يا لَيتَني لم أُوتَ كِتَابيه ﴾ (الآيات ٢٥ إلى ٣٤). وفي سورة الزخرف يقول الله تعالى حكاية عن أحوال الكافرين: ﴿ ونَادَوا يا مَالك ليقض علينا ربُّك قال إنَّكم مَاكِثُونَ ﴾ (الآية ٧٧). أي سألوا الموت لما يئسوا من أن يخفف الله عنهم يوماً من العذاب فأجابهم: ﴿ إنكم ماكثون ﴾.
انظر: الجامع لأحكام القرآن [١١٧/١٦، ٢٦٨/١٨].

(٥) هذا ردّ على المعتزلة في احتجاجهم لنفي الرؤية بأن «لن» للتأبيد وذلك =

قُلْتُ: والحقُّ أَنَّ «لا» و«لَنْ» معاً لمجرَّد النَّفْي عن الأَفعالِ المستقبليَّة، والتَّأْبيدُ وعدمُهُ يُؤخذان مِنْ دليلٍ آخرَ خارجٍ عنهما.

وإن استدلوا على أَنَّ «لَنْ» للتأْبيدِ بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ﴾[1] و﴿ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً ﴾[2].

عُورِضُوا[3] بقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نومٌ ﴾[4] و﴿ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾[5] و﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴾[6] ونحو ذلك مما هو للتَّأْبيدِ وقد استعملتْ فيه «لا» دون

= لأن «لن» جاءت في قوله تعالى: ﴿ ولن يتمنوه ﴾ ليست للتأبيد بدليل طلبهم الموت في يوم القيامة.

راجع: تفصيل ذلك في شرح المطالع للأصفهاني على الطوالع للبيضاوي ص [٣٨٧]؛ وبلوغ المرام في علم الكلام للآمدي ص [١٧٤].

(١) سورة البقرة: الآية ٢٤. وراجع تفسير القرطبي [١/٢٣٣].

(٢) سورة الحج: الآية ٧٣. أي واستدلال المعتزلة على أن «لن» للتأبيد بهاتين الآيتين.

راجع: تفسير القرطبي [١٢/٩٦].

(٣) أي عورض دليلهم بأن «لا» أيضاً وردت للتأبيد في قوله تعالى: ﴿ لا تأخذهُ سِنَةٌ ولا نومٌ ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿ ولا يدخلون الجنة... ﴾. والمعارضة: لغةً الممانعة، وفي الاصطلاح: هي ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة. قال إمام الحرمين: (وهي طريقة صحيحة في إسقاط كلام الخصم).

انظر: الكافية في الجدل لإمام الحرمين ص [٦٩ - ٤١٢].

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

(٦) سورة الأعراف: الآية ٤٠.

«لَنْ»، فهذا يدلُّ على أنهما لمجرَّدِ النَّفي، والتأبيدُ وعدمُهُ مستفادان مِنْ دليلٍ آخرَ.

والزَّمَخْشَريُّ من المعتزلة نَصَّ في كتابه الأُنْموذج[1] على أنَّ «لَنْ» تفيدُ[2] التأبيدَ[3]، ونَصَّ في الكشَّاف على أنَّها تفيدُ تأكيدَ النَّفي[4] وكلاهما دعوى بلا دليلٍ لما ذكرنا[5]. ولو كانتْ للتأبيد لم يُقَيِّدْ مَنْفِيُّها باليوم في قوله تعالى: ﴿ فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً ﴾[6]، ولكان ذكرُ الأَبد في قوله: ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَاً ﴾[7] تكراراً، والأَصلُ عدمُهُ[8].

وقد صرَّحَ الزمخشريُّ بأنَّ «لا»[9] لا تفيدُ النَّفْيَ الأَبديّ، بل تنفي

(١) وهو مختصر نافع في النحو قليل اللفظ كثير المعنى، اهتم به العلماء فشرحوه كثيراً وطبع أكثر من مرة، منها طبعة إيران مع مجموعة من كتب النحو والصرف سميت بـ «مجامع المقدمات».

(٢) في «س»: (على أن لن لنفي التأبيد).

(٣) انظر كتاب الأنموذج، المطبوع ضمن جامع المقدمات، في أدوات النصب ص [٢٧٥].

(٤) انظر: الكشاف في تفسير الآية ١٤٣ من سورة الأعراف.

وكذلك قال في كتابه «المفصل» في النحو [١١١/٨]: (ولن لتأكيد ما تعطيه «لا» من نفي المستقبل تقول: لا أبرح مكاني، فإذا أكدت وشددت قلت: لن أبرح اليوم مكاني).

(٥) وأيضاً ما قاله في الأنموذج معارض بقوله في الكشاف والمفصل فيتعارضان ويتساقطان. كما أن ذلك يدل على الاضطراب وعدم استقراره على رأي تطمئن إليه النفس حول «لن».

(٦) سورة مريم: الآية ٢٦.

(٧) سورة البقرة: الآية ٩٥.

(٨) أي الأصل عدم التكرار، كما نصّ على ذلك علماء البلاغة فقالوا: التأسيس أولى من التأكيد.

(٩) في «س» سقط: (لا) سهواً.

فعلاً مستقبلاً دخَلَ عليه حرفُ التَّنفيسِ[١]، بخـلافِ «لَنْ»[٢]. وهذا المعنى وإنْ كانَ يُشير إليه كلامُ سيبويه في تمثيلِهِ بسيفعلُ؛ فإنَّما قَصَدَ الزمخشريُّ بذلك توطئةً لقاعدة استحالةِ الرؤيةِ في الآخرة كما تقدّم، والآية إنَّما ينفي ظاهرُها حصولَ الرُّؤيةِ معاقباً للسـؤالِ أَوْ في الدنيا؛ فإنَّ السؤالَ إنَّما توجَّهَ نحو ذلك والجوابُ إنَّما يكونُ مطابقاً للسؤال، ولذلك لم يؤكِّد النَّفيُ فيه بالأَبديَّةِ، وأُحِيلَ على النَّظر إلى تجلِّي الآياتِ للجبلِ[٣].

الثامنُ والعشرونَ:

قال بعضُ أهلِ البيانِ: إنَّ «لَنْ» لنفي القريب و«لا» لنفي البعيدِ عكس مقالة الزمخشري، وعلَّله بأنَّ الألفاظَ مشاكلةٌ للمعاني، والنفسُ يمتدُّ في أَلف «لا» أكثرَ مِنْ «لَنْ» فاقتضت بُعْداً زائداً [على لن][٤]. يعني به أَنَّها لمَّا اختصَّت بزيادةِ مَـدٍّ اختُصَّتْ بزيادة مُدَّة.

---

(١) أي السين وسوف اللتان تدخلان على المضارع فتمحضانه للمستقبل.

(٢) قال الزمخشري: (و«لا» لنفي المستقبل في قولك: لا يفعل، وقد نفى بها الماضي في قوله تعالى: ﴿ فلا صدَّقَ ولا صلَّى ﴾ (سورة القيامة: ٣١)، وينفي بها نفياً عاماً مثل: لا رجل في الدار، وغير عام في قولك: لا رجل في الدار ولا امرأة، ولنفي الأمر مثل: لا تفعل، ويسمى النهي، والدعاء مثل: لا رعاك الله). المفصل للزمخشري مع شرحه لابن يعيش [١٠٨/٨].

(٣) أي علّق الله حصول الرؤية باستقرار الجبل لما يتجلى نور الله تعالى.

قال تعالى: ﴿ ولمَّا جاءَ مُوسَى لميقَاتِنَا وكلَّمهُ ربُّه قَالَ: رَبي أَرِني أَنظُر إليكَ، قال: لن تَراني ولكِنِ انظُر إلى الجبلِ فإن استَقرَّ مكانَهُ فسَوفَ تَراني، فلمَّا تجلَّى ربُّهُ للجَبلِ جَعلَهُ دكاً وخَرَّ مُوسَى صَعِقاً، فلمَّا أفاقَ قال: سُبحانكَ تُبتُ إليكَ وأنا أولُ المؤمنينَ ﴾ (سورة الأعراف: ١٤٣).

راجع: تفسير القرطبي [٢٧٨/٧]، والمصادر السابقة.

(٤) الزيادة من «س».

وهذا كما قيل في: «ثُمَّ» إنَّها لمَّا اختصَّتْ بزيادةٍ في لفظِها على الفاءِ اختُصَّ معناها بزيادةِ المهلةِ دون الفاءِ؛ لأنَّ كثرةَ الحروفِ مُؤذِنَةٌ بكثرةِ المعنى. وبحسب المذهبين أَوَّلُوا الآيتين في قوله تعالى: ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾[1]، ﴿ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبداً ﴾[2].

وَوَجْهُ القولِ الثاني البيانيِّ أَنَّ ﴿ لَا يَتَمَنَّوْنَهُ... ﴾ جاءَ بَعْدَ الشرطِ في قوله تعالى: ﴿ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ... ﴾[3]/. [٩ ب]

وَحَرْفُ الشَّرْطِ يَعُمُّ كلَّ الأَزمنةِ فَقُوبِلَ بـ «لا» لِيَعُمَّ ما هو جوابٌ له. أي متى زعموا ذلك في وقْتٍ ما فَقُلْ لهم: ﴿ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ ﴾. و﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ ﴾ جاءَ بعدَ قوله: ﴿ قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخرةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً ﴾[4]، أي إن كانتْ قد وجبتْ الدار الآخرة فتمنَّوا الموت الآنَ استعجالاً للكونِ في دارِ الكرامة التي أعدَّها الله تعالى لأوليائه وأحبابِه[5]، وعلى وفْقِ هذا القولِ جاءَ قولُهُ تعالى: ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾[6].

التاسعُ والعشرونَ:

ليتذكَّر العالمُ بمعاني الكَلِمِ مَا أَثْبَتُّهُ هنا من الكلام في حَرْفَيْ[7] النَّفْي وبقي مِنْ حروف النَّفي «لم».

---

(١) سورة البقرة: الآية ٩٥.

(٢) سورة الجمعة: الآية ٧.

(٣) سورة الجمعة: الآية ٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٩٤.

(٥) راجع تفسير القرطبي [٢/٣٢].

(٦) سورة الأعراف: الآية ١٤٣.

(٧) وهما «لن» و«لا». وفي الأصل: (حرف).

ولْيَعْلَمْ أَنَّهُنَّ وإنْ كُنَّ أخواتٍ في الاشتراكِ في النَّفْي لَكِنَّهُنَّ أَخَوَاتُ عِلاتٍ[1] تتباين في نسبة[2] النَّفي بأَسْبَاب وَعَلامَاتٍ.

فَنقَلَ سيبويه أَنَّ «لَمْ» حَرْفُ نَفْيٍ لـ «فَعَلَ»، و«لَنْ» حَرْفُ نَفْي لـ «سَيَفْعَلُ»، و«لا» لنفي لـ «يَفْعَلُ»[3].

يعني بذلك أَنَّ «لا» موضوعةٌ لنفي الفعلِ المستقبلِ مطلقاً، وَقَدْ يُنْفَى بها الماضي عند التَّكَرُّرِ نحو قوله: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى ﴾[4]، وعند التعظيم كقوله تعالى: ﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾[5]، وعند الدعاءِ كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا استطعت»[6]، وما هو بلفظ الدعاءِ

---

(١) أي أن «لن» و«لا» و«لم» مثل أخوات علّات وهنّ اللاتي يكون أبوهنّ واحداً، وأمهاتهن متفرقة. أي أولاد الأب دون الأم يسمّون في عُرْف الفقهاء ببني علات.

وهنا أُطلقت للدلالة على أن هذه الحروف وإن كُنّ للنفي لكن يختلف معنى كل واحد منهما عن الآخر.

انظر: المصباح المنير [٧٧/٢]؛ والقاموس المحيط [٢١/٤].

(٢) في «س»: (أسباب النفي).

(٣) انظر: الكتاب لسيبويه [١٣٥/١ ـ ١٢٦، و٥/٣]؛ وراجع: الكافية مع شرح الرضي [٢٣١/٢، ٢٥١].

(٤) سورة القيامة: الآية ٣١.

(٥) سورة البلد: الآية ١١.

(٦) حديث: «لا استطعت»، رواه الإمام مسلم في صحيحه والدارمي بسندهما عن سلمة بن الأكوع قال: إن رجلاً أكل عند رسول الله ﷺ بشماله فقال: «كُلْ بيمينك» قال: لا أستطيع. قال: «لا استطعت». ما منعه إلا الكبر قال: فما رفعها إلى فِيْه. والحديث دليل على كراهية الأكل بالشمال، وفيه معجزة للرسول ﷺ حيث استجاب الله دعوته فوراً.

انظر: صحيح مسلم، كتاب الأشربة [١٥٩٩/٣]؛ وسنن الدارمي، كتاب الأطعمة [٢٤/٢].

كقوله: «[لا][1] كبرتْ سنُّكَ»[2]، وما هو متردِّدٌ بين معنى الدعاءِ والنَّفي كقوله: «لا صام ولا أفْطر»[3]، يعني مَنْ صام الدَّهْر، و«لَنْ» تأتي لتأكِيد

(١) الزيادة يقتضيها المقام وفي الأصل (كبرت . .) بدون «لا»، مع أن الكلام في ورود «لا» في الدعاء.

(٢) لم أعثر على قائل هذا القول.

(٣) حديث: «لا صام ولا أفطر»، رواه الشيخان وأصحاب السنن حيث رووا بأسانيدهم أن رسول الله ﷺ قال في حق من صام الدهر كله: «لا صام من صام الأبد مرتين». وفي بعض روايات صحيحة أيضاً: «لا صام ولا أفطر»، فقد روى الإمام مسلم والنسائي وابن ماجه أن رسول الله ﷺ سُئل عن صوم الدهر؟ فقال ﷺ: «لا صام ولا أفطر، أو ما صام وما أفطر»، وفي رواية «لم يصم ولم يفطر».

وقوله: «لا صام ولا أفطر» قال بعضهم: للدعاء أي لا يقبل الله صومه، وقال جماعة: للنفي، فيكون إخباراً عن عدم قبول صومهم. قال ابن العربي: (إن كان معناه الدعاء فيا ويح من أصابه دعاء النبي ﷺ، وإن كان معناه الخبر فيا ويح من اخبر عنه النبي ﷺ أنه لم يصم، وإذا لم يصم شرعاً لم يكتب له الثواب لوجوب صدق قوله ﷺ لأنه نفى عنه الصوم وقد نفى عنه الفضل فكيف يطلب الفضل).

والحديث يدل على كراهية صوم الدهر كله ـ ما عدا يومي العيد فإنهما محرمان بالإتفاق ـ وعلى هذا إسحاق وأهل الظاهر، وقال ابن حزم: يحرم.

وذهب الجمهور إلى جواز صوم الدهر كله ـ ما عدا يومي العيد وأيام التشريق ـ. وهؤلاء اختلفوا في استحبابه فقال أكثرهم: إنه مستحب لمن قَوِيَ على ذلك، ولم يفوت فيه حقاً، وحملوا الأحاديث الواردة في نهي صوم الدهر على من صام الدهر كله بما فيه أيام العيد والتشريق وهذا اختيار ابن المنذر وطائفة، ورُوي عن عائشة رضي الله عنها نحوه. لكن هذا التأويل بعيد لأن الرسول ﷺ ـ في رواية مسلم ـ لما سُئل عن صوم الدهر؟ فقال: «لا صام ولا أفطر» فلو كان صوم العيدين داخلاً فيه لما كان يقول هكذا؛ ولكان الجواب منصباً على بيان حكم صوم العيدين فقط.

وأجاب الجمهور عن أحاديث النهي بأنها كانت لعلّة مخصوصة في السائل كعدم قدرته، أو أن صومه يؤدي إلى تفويت حق من حقوق الله أو العباد. واستدلوا على استحبابه بما رواه مسلم أن الرسول ﷺ قال: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من =

نَفْي المستقبل(١) كما مرّ(٢).

= شوال فكأنما صام الدهر». قالوا: فدلّ ذلك على أن صوم الدهر ـ ما عدا أيام العيدين والتشريق ـ أفضل من صوم ست من شوال.

وهل صوم الدهر أفضل من صوم داود؟

فالأكثرون على أن صوم داود ـ أي صوم يوم وإفطار يوم ـ أفضل منه وذلك للأحاديث الصحيحة فيه منها حديث رواه الشيخان وغيرهما أن النبي ﷺ قال لابن عمرو: «صم في الشهر ثلاثة أيام»، قال: أطيق أكثر من ذلك، فما زال حتى قال: «صم يوماً وأفطر يوماً»، وفي رواية أبي داود: «لا أفضل من ذلك».

فالرسول ﷺ لم يأذن لابن عمرو أن يصوم أكثر من أن يصوم يوماً ويفطر يوماً، وذلك لأن لنفس الإنسان عليه حقاً. وهذا يدل على مدى شفقة الرسول ﷺ على أمته، وعلى التيسير الذي أتى به: ﴿ وَمَا أَرسلنَاكَ إلاّ رحمةً للعالمينَ ﴾.

فالإسلام دين يجمع بين متطلبات الروح والجسم ويوازن بينهما ولذلك قسم لهما الدهر قسمين: يوم للصوم لتصفية الروح، ويوم للإفطار لراحة الجسم وغذائه.

انظر: الأحاديث في صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الصوم [٩/٥٤ ـ ٥٧]؛ وصحيح مسلم، كتاب الصيام [٢/٨١٥، ٨١٩]؛ وسنن النسائي، كتاب الصوم [٤/١٧٥ ـ ١٧٧]؛ وابن ماجه، كتاب الصيام [١/٥٤٤]؛ وأبي داود مع شرح عون المعبود، كتاب الصوم [٧/٥٥، ٧٩]؛ والترمذي بشرح تحفة الأحوذي، كتاب الصوم [٣/٤٧٥].

وراجع: فتح الباري [٩/٥٤ ـ ٥٧]؛ ونيل الأوطار [٥/٣٤٢]؛ والمغني لابن قدامة [٣/١٦٧]؛ والمجموع [٦/٣٨٨].

(١) راجع: الكافية لابن الحاجب ص[٨٢]؛ والإظهار للبركوي ص[١٢٨]؛ وشرح التصريح على التوضيح [٢/٢٢٩].

(٢) وقد كتب ناسخ الأصل في الآخر: (هذا آخر ما وجد بخط مؤلفه، وفي الكتابة منه عُسر زائد، وقد حصل الفراغ عنه في يوم الأحد ثالث شهر ربيعَ الآخر سنة ٩٥٢).

وفي نسخة «س»: (تمت الفوائد المتعلقة بكلمة «لاَ إِلَهَ إلاّ الله» للإمام العالم العلاّمة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي لطف الله به ورحمه، وأسكنه بحبوحة جنته بمنّه وكرمه).

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد الذي إرساله رحمة وقوله حكمة، وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات الكريمة (1)

(١) ترتيب الآيات حسب ترتيب السور في المصحف الشريف.

* * *

فهرس الأحاديث الشّريفة

★★★

فهرس الأشعار [(1)]

المصرع الثاني من البيت	قائله	بحره	الصفحة
... يـدل عـلى محـصـلة تـبـيـت	عمرو بن قعاس	الوافر	٦٤
... وقال: ألا لا من سبيل إلى هنـد	–	الطويل	٦٢
... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر	لبيد	الطويل	١٢٧
... إذا احتـاج النـهـار إلى دلـيـل	المتنبي	الوافر	٨٨
... من القـول إلا والـذي فيـه أعـظم	–	الطويل	١٢٣
... لـعـمـر أبـيـك إلا الـفـرقـدان	عمرو بن معد كرب	الوافر	٧٧
... كمـا وفى بقـلاص النجم حـاديهـا	طفيل	البسيط	١٠٩
... شـديـداً بـأعبـاء الخـلافـة كـاهله	ابن ميادة	الطويل	١١٧
... سـواهـا ولا عن حبهـا متـراخيـاً	النابغة	الطويل	٧١
... ولا وزر مـمـا قـضـى الله واقـيـاً	–	الطويل	٦٩
... فلا الحمد مكسوباً ولا المال باقياً	المتنبي	الطويل	٧٢

(١) ترتيب الأشعار حسب قافية البيت فترتيب حروف الهجاء.

فهرس الأعلام (1)

(1) ترتيب الأعلام يكون على ضوء الاسم بالكيفية التي وردت في الكتاب مع اعتبار همزة الوصل والكنى.

المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة

(أ)

١ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين: للعلامة علي بن أبي علي الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ، نسخة مصورة على ميكروفلم عن نسخة أيا صوفيا بتركيا، في معهد المخطوطات العربية بمصر، رقم١ ـ ٢ توحيد.

٢ ـ أبنار الغمر: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، تحقيق الدكتور حسن حبشي، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٩ م.

٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، ط. مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٩٦٨ م.

٤ ـ أحكام القرآن: لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، تحقيق علي محمد البجاوي، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٥ ـ أطلس التأريخ الإسلامي: تصنيف هاري. و. هازارد، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، ط. مكتبة النهضة المصرية.

٦ ـ الأعلام: لخير الدين الزركلي، ط. دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٩ م.

٧ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: تأليف ابن الأنباري، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. مطبعة السعادة، ١٣٨٠ هـ.

٨ ـ أنوار السعادة: للعلامة محمد بن سليمان الكافيجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ، مخطوط في مكتبة الشيخ نجم الدين الخاصة.

(ب)

٩ ـ **البداية والنهاية**: للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ، ط. ثانية في مكتبة المعارف ببيروت، سنة ١٩٧٧ م.

١٠ ـ **البدر الطالع**: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ، في مطبعة دار السعادة بالقاهرة.

١١ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي، مصر.

(ت)

١٢ ـ **تأريخ الأدب العربي**: تأليف كارل بروكلمان، الأصل الألماني من الذيل، الجزء الثاني.

١٣ ـ **تأريخ الأمم والملوك**: للطبري، ط. دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

١٤ ـ **التعريفات**: تأليف أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ، ط. الدار التونسية للنشر.

١٥ ـ **تلخيص المفتاح**: للخطيب القزويني، مطبوع في مجموع المتون، ط. مصطفى الحلبي.

١٦ ـ **التمهيد**: للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق الخضيري وأبي ريده، ط. مصطفى الحلبي، مصر سنة ١٩٤٩ م.

١٧ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**: للنووي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط. دار الكتب، القاهرة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م.

(ج)

١٩ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**: للعلامة محيي الدين عبد القادر بن أبي الوفاء المتوفى ٧٧٥ هـ، بتحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو، ط. عيسى البابي الحلبي، مصر.

(ح)

٢٠ ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط. محمد علي صبيح، مصر.

٢١ ـ حسن المحاضرة: للحافظ السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

(خ)

٢٢ ـ خبايا الزوايا: للزركشي، تحقيق الشيخ عبد القادر عبد الله، رسالة ماجستير في كلية الشريعة، بالأزهر الشريف.

٢٣ ـ خطط المقريزي: لأحمد بن علي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ، ط. بولاق سنة ١٢٧٠ هـ.

٢٤ ـ الخطط التوفيقية: تأليف علي مبارك، ط. دار الكتب، سنة ١٩٦٩ م.

(د)

٢٥ ـ الدارس في تأريخ المدارس: للعلامة النعيمي الدمشقي، طبع في دمشق سنة ١٣٧٠ هـ.

٢٦ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد جاد الحق، ط. دار الكتب الحديثة، مصر.

(ر)

٢٧ ـ رسالة في معنى وإعراب «لا إله إلا الله»: للعلامة البركوي، وهي ناقصة مخطوطة في مكتبة خاصة بالقاهرة.

٢٨ ـ رسالة في إعراب «لا إله إلا الله»: للعلامة شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الحنفي المعروف بابن الصائغ، مخطوطة في مكتبة الإسكندرية برقم (٣١٨٢ جـ) المجاميع.

٢٩ ـ رسالة في الكلام على الشهادة: للإمام السمرقندي صاحب الصحائف، مخطوطة في مكتبة الإسكندرية برقم (٣١٨٢ جـ) المجاميع.

(س)

٣٠ ـ سنن أبي داود مع شرح عون المعبود: لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق

عبد الرحمن محمد عثمان، ط. المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
٣١ ـ **سنن الترمذي مع شرح تحفة الأحوذي**: للمباركفوري، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط. مطبعة الفجالة، مصر.
٣٢ ـ **سنن ابن ماجه**: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. عيسى البابي، مصر.
٣٣ ـ **سنن النسائي مع زهر الربى**: للسيوطي، ط. مصطفى البابي، مصر.

(ش)

٣٤ ـ **شرح التصريح على التوضيح**: للشيخ العلامة خالد بن عبد الله الأزهري، ط. عيسى البابي الحلبي، مصر.
٣٥ ـ **شرح ابن عقيل**: لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المتوفى سنة ٧٦٩ هـ على ألفية ابن مالك، تحقيق الشيخ محمد محيـي الدين عبد الحميد.
٣٦ ـ **شرح الشيخ**: لرضي الدين محمد بن الحسن المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، على الكافية للعلامة ابن الحاجب، ط. دار الكتب العلمية ببيروت.
٣٧ ـ **شرح المفصل**: للشيخ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش المتوفى سنة ٦٤٣ هـ، ط. عالم الكتب، بيروت.
٣٨ ـ **شرح المنار**: للعلامة عبد اللطيف بن عبد العزيز، ط. إستانبول سنة ١٣١٥ هـ.

(ص)

٣٩ ـ **صحيح البخاري مع فتح الباري**: لابن حجر، ط. المطبعة السلفية بمصر.
٤٠ ـ **صحيح مسلم**: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. عيسى البابي الحلبي، مصر.

(ط)

٤١ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: للعلامة عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط. عيسى البابي الحلبي، سنة ١٩٦٤ م.
٤٢ ـ **طبقات الشافعية**: للعلامة عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق الأستاذ عبد الله الجبوري، ط. مطبعة الإرشاد، سنة ١٣٩٠ هـ.
٤٣ ـ **طبقات الشافعية**: للعلامة الأسدي، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم (٢٤٠) تأريخ تيمور.

(ع)

٤٤ ـ **عصر السلاطين المماليك**: تأليف محمود رزق سليم، ط. المطبعة النموذجية، القاهرة طبعة ثانية سنة ١٣٨١ هـ.

٤٥ ـ **العصر المماليكي في مصر والشام**: تأليف الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، ط. دار الاتحاد العربي، مصر الطبعة الثانية.

(ف)

٤٦ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: للحافظ ابن حجر العسقلاني، ط. المطبعة السلفية، مصر.

(ق)

٤٧ ـ **القاموس المحيط**: للفيروزأبادي، ط. مصطفى الحلبي، مصر سنة ١٩٥٢ م.

(ك)

٤٨ ـ **الكافية لابن الحاجب**: جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، ط. استامبول سنة ١٣٢٢ هـ.

٤٩ ـ **الكتاب**: تأليف أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٧ م.

٥٠ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل**: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى ٥٣٨ هـ، تحقيق محمد الصادق، ط. مصطفى البابي الحلبي، مصر سنة ١٩٧٢ م.

٥١ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: للتهانوي، ط. المؤسسة المصرية العامة سنة ١٩٦٣ م.

٥٢ ـ **كشف الظنون**: لحاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ، ط. المطبعة الإسلامية، طهران سنة ١٣٨٧ هـ.

(م)

٥٣ ـ **مصر في عصر دولة المماليك البحرية**: تأليف سعيد عبد الفتاح شورة، ط. القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

٥٤ ـ **معجم المؤلفين**: تأليف عمر رضا كحالة، تصوير مكتبة المتنبي، بيروت.

(ن)

٥٥ ـ **النجوم الزاهرة**: تأليف يوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤ هـ، ط. دار الكتب المصرية سنة ١٣٩٠ هـ.

(هـ)

٥٦ ـ **هدية العارفين**: للبغدادي، ط. إستامبول سنة ١٩٥٥ م.

(و)

٥٧ ـ **وفيات الأعيان**: لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ، ط. مطبعة السعادة، مصر سنة ١٣٦٧ هـ.

★★★

فهرس الموضوعات

***

رقم الإيداع ٣٤٦٤ / [illegible]

دار النصر للطباعة الإسلامية

٢ شارع نشاطي - شبرا مصر